ПЛАТОН

ЗАКОНИ

Главен редактор на библиотека ДЕЛОС
д-р Николай Гочев

ПЛАТОН

закони

Превод от старогръцки:

Невена Панова,
Георги Гочев

Издателство СОНМ
София, 2006

Education and Culture

Culture 2000

With the support of the Culture 2000 programme of the European Union

С подкрепата на Програма Култура 2000 на Европейския съю

ISBN-10: 954-8478-86-2

ISBN-13: 978-954-8478-86-1

ПЛАТОНОВИТЕ *ЗАКОНИ*,
или за идеала, модела и реалността

Държим в ръка превода на *Закони*, най-обемистия от достигналите до нас философски диалози на Платон. Преводачи и коментатори са двама млади класически филолози със завиден опит в тълкуването на Платоновите текстове. Значително и само по себе си, тяхното дело е още по-значително поради надеждата, че след 16-годишно прекъсване, като допълва по-ранните четири тома Платонови диалози, този нов превод щастливо сочи оставащото немного до пълното представяне на Платоновото слово на български.

Разбира се, работата не е само в това да се добави. През изтеклите години се появиха и други преводи на антични философски книги, между тях и на значителни като *Метафизика* на Аристотел, появиха се и авторитетни български и чужди тълкувания. Днешният хоризонт на разбиране е различен. Което налага старите преводи да преминат през филтъра на друга стилистика и проблематика. Но защо проблематика? Тя не е ли същата? Без да е друга, Платоновата проблематика е все пак различна, доколкото и четените в оригинал, и превежданите диалози зависят от контекста на актуално и винаги отминаващо разбиране. Затова да се чете и превежда означава да се избира между повече възможности.

Именно пред такъв избор са изправени читателят и преводачът при думата за държава в старогръцкия оригинал. И в този превод българското „държава“ представя старогръцкото *polis*. Да, но то върви с представа за малка територия и интимно отношение между граждани и управленски механизми, докато съвременното „държава“ прави внушение за голяма територия, йерархия и далечна власт. Оттук и колебанието, дали *polis* да се предаде само с държава или ту с държава, ту с град. Подобен е случаят с *politikos*, това важно производно на *polis*, заето от старогръцки и широко употребявано в съвременната културна реч. Заета е думата, но не и старогръцкото значение. Без да е изцяло друго, то е по-широко, включва и съвременните идеи „обществен“ и „граждански“. Оттук и колебаенето, дали *politikos* да се превежда само с „политически“ или на определени места и с „обществен“.

На пръв поглед би трябвало да се направи второто. Дали обаче с „обществено“ няма да се активира непознатата за древните гърци съвременна опозиция индивид-общество? По-скоро ще се активира и това ще подведе читателя. Думите не са сами по себе си, винаги са свързани с други думи, така че от малкия избор може да последва неконтролируемо последствие. Най-добрият пример е *Отвореното общество и неговите врагове* на Карл Попър. В тази влиятелна на времето книга, подведен от ценностния патос на съвременната опозиция индивид-общество, Попър застава на добрата страна на индивида и оставя на лошата Платоновите проекти за идеална държава. Така той скрива от себе си и своя читател, че Платон не само не подтиква към плашещата тоталитарна комунитарност, но дори я напада.

Така че, от една страна, трябва да се признае, че това, което съвременният общуващ с подобен древен текст мисли по темата общество, няма как да не насочи разбирането му.

Същевременно всеки прочит разполага със средство за ограничаване на неизбежното изкривяване – достатъчно е в хода на четенето разбиращият да подозира, че има работа с два текста: с предполагания оригинален и с този на своя прочит. Различаването щеше да е лесно, ако фоновите идеи на своето можеха да се отделят. Но те не са малко, вплитат се една в друга и се претопяват в по-едри единици. Затова и следенето на намесата им при оформянето на смисъла не е лесна работа.

Така и в случая разбирането на *Закони* зависи не само от двусмислието държава-общество, но и от трудна за контролиране едра единица като идеята за реалност. Тя е голямата бариера за преодоляване, тъй като нашето и Платоновото понятие не съвпадат. За нас реалност е обществената реалност. От друга страна, обсъждаме идеални положения и съответно проекти, за които смятаме, че донякъде могат да се реализират. Или живеем, лутайки се между идеалното, което е лошо, защото не е реално, и лошото реално, което не е идеално. Същото може да се каже и в гледната точка на доброто. Но, така или иначе, съвсем сигурно е, че живеене за нас означава лутане между идеал и реалност.

Както, поне на пръв поглед, е сигурно, че нашето съвременно разбиране за идеално и реално не съвпада с Платоновото. За Платон реалността е реалност, доколкото е другаде. Доброто другаде е отвъдността, в която сякаш има и такова нещо – град-държава. Градовете тук в настоящето и миналото, тоест нашите общества, според автора на *Закони* са лоши отдалечености от реалността на образеца град. За да станат по-реални, има нужда от намеса на ума, на това най-божествено в човека, което е и най-ценно в него. Именно поради това той изработва словесни модели на градове-държави.

Тоест при Платон е налице неравно противопоставяне на идеално и реално, както е при нас, а йерархия на снизхож-

даща образцовост. Най-високо е първообразът на истинската реалност, за която може да се говори само косвено. Тази реалност-първообраз бива следвана надолу от образец от втори ранг, за който може да се говори и по-пряко. Цялостен и единен е първообразът, другите образци са толкова по-неединни и лоши, колкото по-отдалечени са от него. Но и те все пак са по-единни и по-цялостни от който и да е реален град-държава.

На което реагира критично Аристотел във втората книга на своята *Политика* – Платон искал да устрои по-единен град, отколкото е възможно, казва той, същността на града е да бъде неединен; трябва да се гледа същността и тя да се построява не само умозрително, а да се извлича от емпирията на реалните градове. Така заедно с основния постулат, че истинската реалност е другаде, Аристотел отхвърля и Платоновото методологическо положение, че само единен и добре подчинен на система образец от втори ранг може да бъде добър инструмент за коригиране на неизбежното отдалечаване от първообраза.

Ако оставим разнобоя между Платон и Аристотел и се обърнем към разликата между нашето и Платоновото разбиране за идеал и реалност, ще установим, че тя е по-малка, отколкото изглежда. И ние като Платон правим разлика между идеал и проект. Платон смята, че проектът е налагащо се полезно отдалечаване от идеала, докато ние смятаме, че проектът е полезно конкретизиране и приближаване към реалността. И в двата случая идеалът, проектът и реалността не съвпадат. Разликите са, че Платон нарича реалност идеала и би нарекъл проекта образец и че цени идеала, а ние опозитивно непоследователно ценим ту идеала, ту реалността. Е, авторът на *Закони* е философ и не противопоставя реалното и идеалното, а ги разполага йерархично в степените на един вид печелене нагоре и губене надолу.

Но така или иначе, и Платон, и ние смятаме, че между идеалното и реалното има разнобой и че това е основният проблем на всяко живеене. Тази прилика може да послужи за вход към смисловата материя на Платоновите *Закони*. Към нея се добавя и още една, това, че и за Платон, и за нас е добре разнобоят между идеално и реално не само да се констатира, но и да се полагат усилия по намаляването му. Затова ние свеждаме идеалите до проекти, а Платон създава пълни словесни модели. Е, той оперира с йерархии, а ние разполагаме елементите на йерархиите равнинно и се лутаме между тях. Но в края на краищата и за нас, и за него моделите се мерят не само вътрешно, по своята консистентност, но и външно, по своята полезност.

Оттук и трудността да прозрем смисъла на *Закони*. Защото смисълът е комбинация – от вътрешните значения в текста и външната им отнесеност към значенията на други текстове и някакъв контекст. Другите текстове, без които не може да се мине, са останалите диалози на Платон, и особено *Държавата*, *Държавникът* и *Тимей*. *Държавата* и *Държавникът*, защото визират същата материя – идеалното държавно устрояване, а *Тимей*, защото е техен космологичен пандан – устрояването на държавата предполага устрояващите да не са невежи по темата за устрояването и строя на космоса.

Но веднага два съществени разнобоя. Първият е между *Държавата* и *Закони* – в *Държавата* държавен проект с две основни класи и внимание към по-горната класа на стражите с обща собственост и общо попечителство над жени и деца, в *Закони* проект за гражданство, разделено на четири цензови групи с частна поземлена собственост и собствени семейства. Вторият разнобой е между *Държавникът* и *Закони* – в *Държавникът* законите са несъвършено средство, което обслужва несъвършените управляващи с вяра, че те могат да

станат съвършени и да направят излишни законите, в *Закони* по-скоро не се вярва, че има съвършени управляващи, затова и усилието е да се проектират институции и да се редактират закони, които да гарантират по-траен разум.

Защо тези противоречия? Според традиционното биографично тълкуване настроеният песимистично Платон в последните години от живота си, когато пише *Закони*, се отказва от редица пунктове на своя пръв проект за идеална държава в *Държавата*, но най-вече от двете идеи за общата собственост в класата на стражите и за идеалния управник философ. Според друго, по-смекчено тълкуване в *Закони* Платон просто е по-реалистично настроен. Затова и *politeia* в случая означава установяване и пазене на закони, затова и разгърнатото детайлно законодателство, впечатляващо с конкретната си приложимост.

Или в този контекст разбирането на текста се изправя пред типично Платоновски казус, пред преплитащи се прилики и разлики и питане в каква степен в *Закони* Платон е същият, какъвто е във *Федър* и *Държавата*, и в каква е различен. Най-добрият отговор е на философа Ханс-Георг Гадамер – Платон е по-скоро същият; и *Държавата*, и *Закони* са евристични утопии, чиято цялостност няма претенции за емпирична истинност и реализуемост. Тази теза обяснява между другото странните смесвания, които прави Платон в *Закони*.

Тримата участници в диалога обсъждат конституцията на евентуална дорийска колония, която предстои да се основе на Крит. Водещият разговора атинянин предлага за обсъждане все атински институции и закони. По-внимателното вглеждане обаче издава, че атинска е само формата, докато съдържанията са дорийски. Функцията на това смесване е критическа и същевременно утопическа. Някои конституции

на градове се хвалят, никоя обаче не се приема изцяло. Те може би се допълват, но основно се прави друго – поддържа се режим на пълнота. И точно в това е утопията. Защото земното обществено съществуване е по принцип несистемно смесено и частично. От което следва и ползата от по-системния словесен модел.

Платоновите *Закони* впечатляват с две сякаш несъчетаеми интуиции – с реалистичен вкус към жизнени детайли и със спекулативна системност. За първото Платон е получил ред похвали като тази, че в *Закони* може да се търси основата на модерна дисциплина като икономия на правото. Какво да кажем за дългия пасаж с углавни закони, за тънко различените ситуации на липса на умисъл при убийство, извършено в състояние на гняв, за проникновено представената човешка психическа нагласа, преведена на законов език? Платоновите класификации по въпроса са не само в крак със съвременното юридическо мислене, те дори го надхвърлят. А какво да кажем за сепващото съвременната гордост предложение за общогръцка валута?

Зависи как четем и дали смятаме, че текстът е текст, доколкото е непротиворечив, или напротив – доколкото е смислово подвижен. Отново помага моделът на Гадамер за т. нар. евристична утопия. Тя конструира един вид преносимо време и затова е проспективна, другите времеви координати са ефект от читателското разбиране. Оттук и определени отблъскващи идеи като класата на стражите в *Държавата* или нощния съвет в *Закони*, които могат да се отнесат към някакво реално или идеално минало, или привлекателни пасажи с бъдещна или сегашна аура.

Идва наум знаменитият пасаж за демократичния човек в *Държавата*, по-скоро горчива, отколкото радостна скица

на човешкото поведение в условията на демокрацията. Как е успял Платон да бъде толкова точен за нещо, което би трябвало да познаваме само ние в съвременността на разгърнатата промяна? Бил е точен, защото е моделирал, стъпил също на модел, на противоположния модел на живеенето в условията на непромяна. Така е станало и с описанието на подводния свят във *Федон* – бил е точен, без да е можел да види, спускайки се с акваланг под морската повърхност. Успял е, вървейки по двата преплитащи се и взаимно помагащи си пътя на аналогията и системата. Или казано с друга формула, благодарение на добрия евристичен модел Платон е извлякъл от собствения си опит знания, които са го надхвърляли.

Така че е редно да се отнесем с уважение не само към детайлите и проспекциите, но и към странните общи идеи в Платоновите *Закони*. Каквато е идеята, че към конституцията по основаването на град не бива да се подхожда повърхностно практически, а дълбинно, като се взема предвид принципът на човешката природа. Градът е за човека и прилича на човек. Той е нещо живо и също като човека е съставен от йерархиите душа-тяло и съответно ум, добра, лоша емоционалност. Да се конституира град означава да се устрои човешко общежитие с оглед на благополучието и доброто. А доброто е добродетелта. Повечето реални устройства визират една или друга нейна страна, никога пълната добродетел. Добрият модел за щастлив град предполага пълната добродетел и има пред очи по-доброто в човека – душата, и най-доброто – ума, божественото в човешката душа.

Какъв принцип се защищава с тези аргументи? Че нищо специфично човешко не може да се прецени и проектира добре, ако не се прецени и проектира по извънчовешки, тоест по трансцендентен начин. Що се отнася до разбирането на

човешките неща, този принцип стряска. Теономната нагласа днес ни е чужда. Но дали става дума за едномерно разбирана религиозна идеология? По-скоро не. Става дума и за реалистично логическо основание. Платон твърди, че нещата в този свят не са само отделени едно от друго, но са и свързани по много начини, твърди, че са делими и на по-малки единици и че прерастват в по-големи. Затова и разбирането на всяко нещо налага разбиращият да се пита за същността му като това нещо, но и за участието му в по-едри и изобщо в други единици. Оттук и необходимостта да се формулира и да се знае какво е същество, преди човек да се пита какво е човешко същество.

Утопично е да се препоръчва как да се четат *Закони*. Така или иначе, всички четат неравно. На някои места ще прозира масивът на Платоновата систематика, на други ще се разбира с друга мярка. Възхитата ще се редува с недоволство, незадоволеност, неразбиране или безразличие. Но, така или иначе, няма да остане скрито, че също като Платон в *Закони* и нас ни занимават постоянно въпросите на законността, законодателството и доброто управление. Е, по друг начин – житейски практически и абстрактно. Защото живеем пръснато в съвременната голяма отворена обществена обител. Затова и рядко попадаме на места, на които звучи подобно пълно слово като това на Платоновите *Закони*.

Оттук и първата му полезност. Но има и втора, която звучи предизвикателно. Стига да я чуем. Платоновите *Закони* нашепват странното послание, че е по-скоро невъзможно да се живее щастливо с мярката на нарастващото материално благополучие и че онзи, който иска да бъде щастлив, трябва да насочи вниманието си към ценността на непромяната. Е, по този въпрос бихме се замислили. Колкото до утопичния

модел за държава на непромяната и устойчивостта, която да помага на своите граждани в трудния път по постигането на блажената непромяна, това по-скоро ще оставим в склада на миналото. Така ми се струва.

Богдан Богданов

ПРАГМАТИЧНАТА МЕТАФИЗИКА НА *ЗАКОНИ*

Гръцкото отношение към практиката ни е завещало идеята за ред (τάξις), на който трябва да се подчинява полезното действане: прагматизъм, при който разсъдителността (φρόνησις) на човека, способността му да мисли реда, остава в пределна близост с действането, за да насочва неговите възможности и да отклонява и възпира непроизводителните му стремежи. Прагматизмът на Платон е идея за действането като устойчивост. Най-общите условия на тази устойчивост са зависимото място на човешкото в онтологичен план и нуждата от постоянна и общоприложима размереност на човешкото действане. Като мяра за действането, която съчетава тези предпоставки, Платон мисли закона: политическият израз на етически основаната срединна възможност.

Възгледът за закона като практически срединен ред датира от Солон, или поне се изразява вече ясно при него. Атинският законодател от началото на VI в. пр. Хр. възприема силата на своите установления (θεσμοί) и мястото на законодателя като „устойчив щит" (κρατερὸν σάκοφ) между крайностите в полиса, но заедно с това и като мярата, която дава на всеки толкова, колкото той заслужава, без да добавя повече и без да ощетява.[1] Платон дотам възприема и развива този възглед за

---

1 „На народа дал съм такъв дар, какъвто му стига – / нито го ли-

закона, че след него Аристотел няма повече какво да добави по темата, а делово заявява в *Политика*[2]: „Онези, които търсят справедливото, търсят средното положение: защото законът е средното положение (ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον)".

За по-широкото разбиране на този прагматизъм в *Закони* разделяме два пласта от Платоновата мисъл, които са представени в диалозите неразчленимо: етическия и метафизичния.[3] В етическия пласт открояваме следните места: съчетанието между заповед и предписание в разбирането за закона; разбирането за възможното като мяра на действането и разбирането за нуждата от оразмереност на практическия живот; разбирането за устойчивостта. В метафизичния пласт: мисленето на целостта и проблемът за описанието; мисленето на човешкото с оглед на битийното.

ших от привилегии, нито му прибавих в повече; / а онези, които имаха влияние и будеха почуда с богатството си, / тях уверих, че никой няма да ги позори: / застанах между двете групи, ограждайки се със стабилен щит, / не позволих на никоя от тях да надделява несправедливо.": Фр. 5, ed. West = Аристотел, *Атинската полития*, 12, 1.

2 III, 1287b.

3 След Платон Аристотел ясно разграничава етиката като практическа наука от физиката, математиката и теологиката като умозрителни: *Метафизика*, VI, 1025b и сл.

I. ЗАПОВЕД И ПРЕДПИСАНИЕ В РАЗБИРАНЕТО ЗА ЗАКОНА

1) Законът като срединен ред

Първата част на *Закони* (книги I-IV) изминава двоен път в определението на закона: изясняване на разбирането, че законът е властови израз, съчетано с изясняване на възможното властване, което се изразява в закони. Прагматично преведена, тази двойна линия означава: чрез закона се утвърждава възможността за постигане на полза извън еднократното действане или навика, но същевременно тази възможност се условява от нуждата да се запази и гарантира определеният ред. Така, от една страна, законът при Платон се явява като правило, от друга обаче се явява като нуждата от правило. Всъщност онова, което утвърждава силата на закона, не е неговата собствена сила да заповядва, а причастността на закона към ред и истина, която по необходимост го надхвърля и така го основава отвъд всекидневния ред. Всичко, което идва от отвъдния ред, описан от Платон на много места като завършен в себе си и самодвижещ се Ум, или му е причастно тук, е по-могъщо и дори независимо от закона на обществата, както и от човешката мисъл. Всичко обаче, което идва от неспособността на човека да действа съвършено самостойно, всичко, което се изразява по причина на неразумните му влечения в действия чрез насилие за постигане на нещо отвъд възможното, е по-слабо от закона.

Законът се поставя от Платон като срединен израз на реда между високия устойчив ред на божественото и истинното и долния неустойчив ред на човешкото. Понеже това срединно и средищно положение на закона се укрепя, подобно на

цитадела, от най-вътрешния и извисен пласт, в който онтологично се мисли редът, то става валидно за всички останали и прониква в тях: в етическото разбиране за мяра в човешките душевни и телесни практики, в политическото разбиране за готовността на гражданина да управлява и да понася управление според срединната ос на справедливото.

Платон задава образа на законодателя именно при такова срединно място на закона. Кой е истински законодател? Дали това е тиранът, чиито действия изразяват най-крайната форма на човешкото невежество, неразумност и безобразие – тиранът, който разполага с възможността да променя общия живот така, както пожелае? Изглежда, проблематично за Платон е не толкова събирането на възможност у едно лице, колкото желанията, които ще се разпореждат с нея, и целите, които ще я насочват. Оттук Платон създава в *Закони* образа на един полубожествен законодател, ръководен от разумността и необходимостта, който притежава тираничната власт в общността,[4] без да притежава тираничната душа, направлявана от влеченията на частния човек. Този законодател е по същество приемливият за гърците тиран: лишен от амбиции, гняв, отмъстителност, мекушавост, високомерие; достолепен, разумен, почитащ боговете и справедливото. Неговите действия, част от които е и оттеглянето му, не са безобразни и не предизвикват разделения и сътресения в общността; напротив, те утвърждават реда в нея, като някак отвън и същевременно отвътре изграждат и направляват нейните политически желания и ходове.

Това отвън-отвътре или отвъд-тук, като устойчиво правило, се изразява чрез закона, който представлява възгледъ

4 Приликата на законодателя от *Закони* с тиран изобщо не е прикривана, тъкмо напротив: вж. IV, 709e и сл.; V, 735.

и словото на този установен в общността и извън нея законодател; това отвън-отвътре (отвъд-тук) се явява единствената област, при която правилото на закона може да действа за гърците справедливо: независимо от конкретното и неустойчивото да разделя подобното от неподобното, като търси зависимостта и потвърждението от общото и устойчивото.[5]

2) Длъжностните лица

След като бъде установен, законът се прилага от длъжностните лица. И тях Платон поставя в средината на реда. Отгледани и образовани в законовата аскеза на магнетския полис, тези хора трябва да си служат със закона във всеки един случай, който може да се разреши от човека. Но пък тяхната власт върху законите е много ограничена: Няма законов начин те да променят законите – или да прекроят изобщо общностното управление, в което участват. Задачата им относно гражданите е редът да бъде поддържан и устояван

5 Разбирането за закона като срединен ред зависи от разбирането, че законът по необходимост усвоява крайностите – всичко онова, което се намира извън мярата, – за да ги премахне там, където трябва да внесе мярата. Този проблем е систематично осветлен от изследването на Джорджо Агамбен *Homo sacer*, което разглежда правото на суверена и логиката на неговата власт. Въпреки блестящите наблюдения на Агамбен, безкритичното приемане, че гърците вече са имали идея за суверенитет, ни се струва прибързано с оглед на това, че суверенното право – като разбиране, като мисловна категория, като понятие – се изгражда и влага от модерността в дебата за неотменимото човешко право, каквото гърците не познават. Според нас ключов въпрос остава условяването: възможно ли е извънредното право да стои в основата на така наречените „човешки права“?

откъм самите хора; относно законите – да бдят като стражи за тяхното прилагане в установения им вид, без да ги променят. Това ясно е изразено с формулата, че законът трябва да е „господар на управляващите“ (δεσπότης τῶν ἀρχόντων), а те да са „роби на закона“ (οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου).[6]

Не у Платон за пръв път е откроена тази зависимост на управляващия от законовия ред. От края на VI в. пр. Хр. коренно се преобръща разбирането, че законодателят е страж на законите, който трябва да присъства в полиса и да защитава дори с тялото си онова, което е установил. Първи белези на тази промяна виждаме в умишленото заминаване на Солон от Атина, след като уредил законодателството, за да могат гражданите, както казва Плутарх, „да свикнат със законите.“[7] (Някъде по това време навярно изчезва и практиката да се определя символична давност на законите.) Към това се прибавя и разбирането, че независимостта на управляващия от законов ред, който той няма право да нагласи по мярата на себе си, води до своеволие и неустойчивост на управлението. Цялото това ново разбиране се излъчва от трагическите персонажи: Есхиловият цар Пеласг, който се колебае да приеме като молителки петдесетте дъщери на Данай, които се обръщат към него като към абсолютен господар на Аргос,[8] и не бърза да вземе решение, преди да го е подложил на гласуване пред полиса; и особено Софокловият Креонт в *Антигона*, който маниакално следва държавните закони и собствените си разпоредби, издадени законно, за да оправдава действията си чрез тях.

---

6 IV, 715d.

7 *Животопис на Солон*, 25.

8 *Молителките*, 370-375: „Ти си полис, ти си общинното, / притан несъдим си, / и владееш олтара, огнището на земята, / с едногласните си кимвания, / от едноскиптърни тронове / всичко потребно извършваш...“

Платон гъвкаво изгражда двузначността на думата οἱ ἄρχοντες: те са, от една страна, властващите относно гражданите и сред гражданите като вътрешен човешки израз на реда; от друга обаче, те са длъжниците на закона, благодарение на който управляват. Напомняме последното, за да не се модернизира прекалено духът на Платоновия текст: длъжностните лица при Платон служат не за администриране на човешките действия и капитали; те удовлетворяват откъм общия ред изначалната слабост на човешката природа, изразявана в потребностите ѝ.

Въз основа на това най-влиятелните длъжностни лица в Платоновия проект от *Закони* имат надзорна функция – да следят за устойчивостта на законовата система. Това са членовете на Нощния съвет – уникална институция, която няма аналог в Гърция,[9] и отчетниците (εὔθυνοι) – длъжностни лица с много по-голямо влияние от това, което са имали в Атина.[10] Но и в задълженията на „редовите" длъжностни лица, най-значимите сред които са стражите на законите (νομοφύλακες) – също уникална за Гърция институция, ясно е залегнала идеята за съхранение на законите посредством прилагането на справедливост във всеки един случай, дори в най-дребните. Платон изобщо изгражда широка инверсивна система на справедливост: Законът е страж на справедливото – възглед, който изразява и Горгий,[11] – но и законът се нуждае от своеобразна стража, която идва не толкова от законовата система, колкото от онези, които я прилагат.

Познаваме под една или друга форма реални опити за стабилизиране на законовата практика посредством самата

9 XII, 951d и сл.; 961a и сл.

10 XII, 945b и сл. Срв. Аристотел, *Атинската полития*, 48.

11 *Реч в защита на Паламед*, § 30.

нея. Като се започне с митичния закон на Харонд в Локри, който, разказва Демостен,[12] буквално надявал примката на врата на всеки, който дръзнел да предложи несъобразен с „бащината конституция" закон, та до реформата от 403 г. пр. Хр. в Атина, която някак уреждала легитимността на самите закони:[13] проблем, който се откроил ясно в условията на крайните олигархични и демократични режими от първите години след загубата на Пелопонеската война.

В Платоновия полис тази грижа е поверена на добрия случай, образованието, човека. И заедно с това е мотивирана от следната антропо-теологична предпоставка: Платон не отменя напълно правото да се властва, без да се понася власт. Ако, казва той в Девета книга,[14] все пак се появи някой човек, роден по божествено отреждане (θείᾳ μοίρᾳ) – който е способен сам с ума си да схване първоначалата на добродетелта и

---

12 *Срещу Тимократ*, §§ 139-143.

13 В Атина е избрана комисия от 500 номотети, които да ревизират дотогавашните закони. Процедурата е описана от Андокид в речта *За мистериите* (§§ 81-84) заедно с декрета, който я реализира. Докато кодексите били преглеждани, в сила били законите от времето на Драконт и Солон, по-специално свързаните с убийство. Може би най-важното решение на тази комисия обаче е свързано с узаконяването на самите закони, с ясното определяне на техните правомощия и зависимостите между различните решения с легален статут – нещо изключително нужно при една много усложнена законова процедура като тази в Атина: „В нито един случай властите нямат право да си служат със закон, който не е записан. Никое гласувано решение, било от съвета, било от народното събрание, няма по-големи правомощия от закон. Не е позволено да се приема закон, който се отнася до конкретен човек, ако същият този закон не е валиден за всички атиняни, освен ако няма решение на събрание от 6000 души, което е провело тайно гласуване." (Ibid., § 87).

14 875а и сл.

да ги приложи в политическия живот, следвайки общото като лично, този човек няма защо да се подчинява на никакви закони. По-късно Аристотел повтаря същото в *Политика*:[15] хората, които разбират и знаят да си служат завършено с добродетелта, сами са закони за себе си. И ако те бъдат поставени под властта на законите, на които се подчиняват обикновените граждани, това би било особено несправедливо спрямо тях.

3) Насилието и убеждението; прелюдията към закона

Законодателят става приемливият тиран, доколкото убеждението става приемливото насилие. Воден от подобно разбиране, което има дълга история в гръцката култура, в *Закони* Платон изразява по своему въпроса, дали законът си служи с насилие или с убеждение (IV, 722b и сл.). С βία или с πειθώ?

Още при Хезиод е изведена темата за насилието като безобразие и заплаха за реда. В *Теогония* Хезиод представя в образа на Тифон един от първите ужасни, безобразни и аномални престъпници (δεινόν θ' ὑβριστήν τ' ἄνομον)[16] в гръцката литература: надарен с чудовищна външност, сила и дързост, дете на Гея, Тифон се изправя срещу Зевс, за да оспори царската му власт.[17] След известни перипетии – развивани по един и друг начин в мита от Хезиод, Есхил и Псевдо-Аполодор[18] – Зевс успява да победи, но не само със сила, а с ум, съобразителност и дори с хитрости. Победата над грубата си-

15 III, 1284a.

16 Ст. 307.

17 Ibid., 820-880.

18 Вж. Есхил, *Прикованият Прометей*, 340-376; Псевдо-Аполодор, *Митологическа библиотека*, I, 39-44.

ла на Тифон известява установяването на закона на Зевс – а този закон по същество възприема и ограничава правото на насилие – и възвръща объркания космичен ред след насилствената детронация на Кронос.

Същата тема присъства и в *Дела и дни*: първо в мита за поколенията, откроена при Бронзовото поколение:[19] За него Хезиод пише, че било „страшно и ужасно" (δεινόν τε καὶ ὄβριμον), защото тези хора почитали единствено Арес – бог на стенанието и насилието, не отглеждали житна храна, тъй като вътрешностите на телата им били от стомана, имали огромна сила (μεγάλη βίη), чудовищни ръце и плещи, живеели в медни къщи, оградени с медни стени. Съдбата им била да изчезнат от света „анонимни" (νώνυμοι) или според друга версия на текста – „невъзпети" (νώνυμνοι). После в пословичния разказ (αἶνος) за славея, хванат в ноктите на сокола.[20] Най-сетне в съвета към брат си Перс Хезиод открито противопоставя на насилието, което се представя за справедливост, закона, установен от божествения ред на Олимп.[21]

По-късно, в лоното на тиранското властване и вече в подстъпите на софистичния рационализъм, Солон[22] и особено Пиндар[23] сближават и смесват насилието и закона до степен, в която законът иззема правото на насилие, като „действа, оправдавайки най-насилното" (ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον). Този многозначителен Пиндаров ред става любим на софистите, които, както виждаме особено в Платоновия *Горгий*

19 143-155.
20 Ibid., 202-212.
21 Ibid., 275-280.
22 Фр. 36, 15-17 = Аристотел, *Атинската полития*, 12, 4.
23 Фр. 169, ed. Snell.

(484b),[24] с известен анахронизъм го тълкуват в полза на природното право на по-силния.

Но заедно със сменените политически условия от V в. пр. Хр. насетне гръцките мислители забелязват, че несправедливите и гибелни решения са плод не само на насилието на даден тиран, но и на определени внушения и заблуди, сиреч на някакъв вид съгласие, основаващо една смекчена и ласкава тирания като демокрацията. На изместване на политическия аргумент от истината към правдоподобието, от разумността към личното мнението и бляна. Аристофан взема от демократичната баналност това вече общо място, за да го разиграе в атинския театър: в комедията си *Конниците*, представена през 424 г. пр. Хр., един пафлагонец и един колбасар се надпреварват с речи и обещания – кое от кое по-глупави – в ухажването на Демоса.

Проблемът за употребите на внушението, убедеността и надеждите се представя ярко и в атическата трагедия: в логиката на мита откриването на заблудата на героя, който, объркан от ефимерното си величие, вярва, че разполага със средствата и правото да действа, често съвпада с някакво високо възмездие и възстановяване на реда. Но се представя и още по-близо до корена си: на нивото на вече избистрената от мита историко-политическа логика. Така у Тукидид четем и съпоставяме два откроени един в друг момента от Пелопонеската война: подготовката за Сицилийското плаване и краха на експедицията. Изпълнената с надежди Атина,[25] сякаш осветена от олигархичните изстъпления в навечерието на по-

24 В някои ръкописи, незачетени от Оксфордското издание на Бърнет, редът е многозначително транспониран от Платон в βιαιῶν τὸ δικαιότατον. Вж. и коментара на същия стих в *Закони*, IV, 715a.

25 *История*, VI, 24-31.

хода, и объркания град, когато пристига новината за провала и се изяснява тежестта на загубите.[26] Тогава гневът на гражданите, разказва Тукидид, се обърнал първо срещу онези оратори, които най-много настоявали за похода.

Този тон ще се утвърди в политиката на следващия век и ще се превърне в деликатната самоирония на публичността и на онова, което ораторите наричат с много условия „свобода на речта“ (παρρησία). Демостен например, който мисли върху значението на убедителността и двойствената (подчинено-подчиняваща) роля на политическото слово спрямо политическото действане,[27] постоянно говори за силата на неразумните внушения и ласкателствата, с които ораторите постигат своите цели, най-често диктувани отвън от нечия сила. Има дори оратори, казва той в същата реч от 349 г. пр. Хр., които безсрамно излизат пред народа и започват речите си с въпроси като: „Какво желаете?“ и „Как да ви угодя?“[28] Но Демостен забелязва по болезнен начин и друго: че това поведение е незадължаващо с вина за провалите ласкателя, който винаги може да се оправдае, първо, с това, че словото му е лишено от действителна мощ, и второ, с това, че той само е извел наяве онази готовност за общо действане, която съществува потулена в човешката природа.

Платон мисли върху насилието и убедителността през цялото си творчество. При него мисленето на насилието и щетата, мисленето на правото да се приложи насилие и да се ощети, по особен начин е именно проблем на убедителността. Самата драма на убедителността. Защото, както ви-

---

26 Ibid., VIII, 1.

27 Вж. *Трета Олинтийска реч*, § 15.

28 § 22. Цифрата на параграфа ни напомня за огледалния образ: самият Демостен, казва Плутарх (*Животопис на Демостен*, 14), обичал да ласкае народа, като си служел с паресия.

наги настоява Сократ, несправедливото действане е неумишлено, тъй като е породено от някакво незнание за истинската вреда, която то нанася – вреда, кото по необходимост е повече за онзи, който причинява несправедливостта и остава ненаказан заради нея и неизлекуван от нея, отколкото за онзи, който я понася. Сократ на различни места дебатира с персонажи – сякаш извадени направо от някой трагически мит, – които са убедени в своето мнение, в знанието си за правото да се действа с насилие върху реда: В началото на *Държавата*, чиято тема е справедливостта, той дебатира със софиста Тразимах, който горещо защитава тезата, че справедливостта представлява полезното за по-силния.[29] Платон дотам е обрисувал характера и поведението на разговарящия чрез неговия възглед, че Тразимах се държи отначало властно и дори нахално в разговора, а в следващия епизод, когато бива изобличен в незнание и когато цялата постройка на заблудата му пропада, той започва да се горещи и почервенява „като баняджия“,[30] сякаш всеки момент ще налети на бой. Подобен разговор се води и в по-ранния диалог *Горгий*, където Сократ се опитва да убеди Каликъл и Пол, възпитаници на прочутия софист, че възгледът, за който толкова убедено те пледират – че по природа е справедливо силният да има надмощие, – е вреден и гибелен за хората. Излагането на този възглед и неговото оборване са дълбоко обвързани с въпроса за реторическото убеждение и общото мнение, с което то си служи – това е всъщност основната тема на *Горгий*.

Но освен драма за несправедливия и заблудения, убедеността е драма и за узнаващия. Колкото и отрицателно да се

29 „Справедливото е не друго, ами полезното за по-силния“: I, 338с.

30 I, 344d.

изказва срещу реториката, назована в *Горгий* „майстор на убеждението“ (πειθοῦς δημιουργός),[31] Платон не може да скъса с убедителността. Резултатът от убеждението – увереността (πίστις), присъства като елемент от диалектическия му метод, изложен в *Държавата*.[32] Този елемент е в аналогично отношение с познанието и както то се отнася до размишлението за същността на всяко нещо, така увереността се отнася до мнението за пораждането на нещата. Относно познанието обаче увереността и мнението не могат да съществуват самовластно: мнението се проверява, доказва, устоява пред истината. Отсяването на истинното от неистинното, съчетано с опровержения и самоизобличения в незнание, както и изобщо мъчният и едва ли не аскетичен път, по който се познават началата, е част от изкачването на знаещия от подземния театър на сенките към светлината на истинното и устойчиво знание.[33]

Тази Платонова драма изглежда още по-внушителна пред прогресистката идеология на Изократ, който вижда в езиковите практики основния белег на човешкото, основната черта, която разделя човека от животните, а в някои отношения и гърците от варварите. Облечени като философско твърдение, което не се доказва, размишленията на Изократ целят да утвърдят всички произтичащи от изначалната функция вторични практики: а тази функция, мислена като причина за напредъка в практическия живот, е разумното общуване меж-

31 453a.

32 VII, 533e и сл.

33 В съвет към атеистично настроения младеж атинянинът от *Закони* предупреждава за същата тази драма: „Синко, млад си. Времето, което тече, ще направи така, че да се откажеш от много от нещата, които днес смяташ, и да застанеш на точно обратното мнение.“ (X, 888a-b).

ду хората: „Като се научихме да се убеждаваме взаимно", казва Изократ, „и да разкриваме едни на други онова, което желаем, не само се освободихме от животинското съществуване, ами като се събрахме, заселихме се в градове, установихме закони, открихме изкуства: в почти всичко, което е изобретено от нас, ни помага словото."[34]

За да изрази проблема за насилието и убеждението, в *Закони*[35] Платон въвежда чрез традиционните за диалозите си означаващи една метафора за грижата на властващия към властвания. Това е грижата на лекаря към болния. На по-силния, който владее изкуство и знание, към по-слабия и лишения.[36] Но има два вида лекари, казва Платон: Единият лекар е роб, който лекува роби и прилага със заповеди своето лечение въз основа не на истинно знание, ами на опитност (ἐξ ἐμπειρίας): разсъждение, което дословно напомня за *Горгий*.[37] Другият лекар е свободен човек, който лекува свободни и се опитва въз основа на знанието си да излекува тяхната болест, но и да им обясни причините ѝ. Този възглед се повтаря и при разглеждането на въпроса за неумишлените и умишлените престъпления в Девета книга.[38]

В първите четири книги на *Закони* Платон се старае не толкова да даде определение за закона – и все пак той някак изразява що е закон още в началото на диалога,[39] – колкото

---

34 *Антидосис*, § 254.

35 IV, 720b и сл.

36 Не е ли това проблем на любовните речи във *Федър*, изобщо проблем на онова, което днес бихме нарекли „зависимо общуване"?

37 Вж. 436b.

38 857c и сл.

39 I, 644d: законът е правилна преценка за по-доброто и по-лошото, която се е превърнала в общоприето от полиса мнение (δόγμα πόλεως κοινόν).

да го открие откъм истинното му място спрямо реда и откъм справедливата му сила. Така Платон постепенно стига до разбирането за двойната природа на законите.[40] Ако законът самовластно заповядва и наказва лишения от власт, подобно на лекаря роб, без да научи гражданите кое е правилно и полезно за тях, той се превръща в лекарско предписание, недостойно за свободен човек, или просто в тиранична заповед (τυραννικὸν ἐπίταγμα). Единствено законът, който е смесен с убеждение, може да постигне истински и траен резултат, подобно на лекаря, който се опитва да обясни на своите болни кое причинява болестите им и как те могат сами да ги предотвратят.

Но убеждението и предотвратяването на злината не може да се постигне чрез закона сам по себе си. Там законът е неефективен. Това става чрез една особена употреба на традиционната епическа и реторическа форма на увода или прелюдията (προοίμιον). Налагането на прелюдия към закона не е никак обичайно за гръцките законодатели, но става оправдано, доколкото законът е някакво съчинено слово: към всяко вокално произведение, казва Платон, обикновено има разгрявка (ἀνακίνησις) или увод, който цели да спечели вниманието на слушателя и да го направи по-благосклонен (εὐμενῶς) към онова, което ще бъде казано или изпято, особено когато темата е сериозна или предлаганите неща са особено болезнени.

Прелюдията има динамична връзка със закона: формално тя не е част от него и не придружава същинското му прилагане.[41] Собствено законовата сила обаче се вплита в общностния ред и се закрепя в него именно чрез прелюдия-

40 IV, 722e и сл.
41 IV, 718b.

та, която цели да запознае гражданина със законовите предпоставки и по най-мекия начин да го подчини на закона. Ако прелюдията не е подействала като образователно средство и не е приучила гражданина към реда, тогава законът има пълното право да употреби насилие и да накаже прегрешилия дори със смърт. Но прелюдията не може да съществува и самостойно като един вид предзакон, защото тогава тя би имала нужда от собствен гарант. Затова и прелюдията в Платоновия проект има значение, сходно с това на законодателя: тя поставя описателно законовата сила в нейната истинска власт, без обаче това описание да има властта да заповядва. То единствено убеждава.

4) Образованието; политическото изкуство

Законът е строго разграничен от чистата заповед (ἐπί ταγμα) и свързан с познавателната условност от прелюдиите; така Платон поставя с различен акцент и проблема за образованието (παιδεία).

На първо място, при Платон пайдеята изразява грижа за реда на общото съществуване за сметка на частното. Затова и пайдеята е познавателен контрол над личните практики като част от една обща етическа система, в която те могат да бъдат оценени истински и приобщени към устойчивостта извън влеченията и познавателните заблуди. Така Платоновата пайдея от *Закони* представлява двоен ред: първо, ред от образователни практики, в които цел е истинното знание; второ, ред от практики на душевното и телесно живеене (βίος), които могат да се отнесат до четири ключови добродетели – благоразумие, разсъдителност, смелост, здраве.

Пайдеята има една ясно заявена политическа цел – да подготви гражданина за справедливото властване в полиса.[42] Кое е то? Според Платон онова, което се подчинява на реда на законите, с цел да ги съхрани, и на реда на справедливото, с цел да получи благосклонно отношение от съдбата; онова, което помага на човешката потребност да се задоволи с мяра – без това да застрашава устойчивото живеене на гражданина и съществуването на общността. Най-сетне справедливото властване е онова, при което готовността да се властва е съчетана с готовност да се понесе власт: властта на законите, но и властта на други граждани.

И в този случай Аристотел следва Платон:[43] полисната добродетел според него представлява именно тази двойна готовност на гражданина, която се превръща в най-силната противоотрова за тираничното поведение тогава, когато е правилно внушена и прилагана от повечето хора.

Обаче като политически опит за изравняване на гражданите пред мярата на закона – онзи идеал, който гърците наричат от времето на Клистен ἰσονομία,[44] – пайдеята съдържа риск, защото тя оформя гражданина чрез задължаването да го допусне наравно с другите граждани до властта в полиса, но същевременно трябва да му отдаде толкова власт и почести, колкото той заслужава. Аристофан е изразил ясно този парадокс: в *Жабите*[45] поетът Есхил, който в подземното царство отговаря на разпита на бог Дионис, казва по повод на Алкивиад – един от най-известните ученици на атинската пайдея, че щом държавата си е отгледала лъвче, тя трябва да

---

42 I, 643e.

43 *Политика*, III, 1277a; 1283b; VII, 1332b.

44 Вж. Херодот, *История*, III, 80.

45 Ст. 1422-1432.

му прислужва. И това „лъвче“ по особен начин бива мразено и същевременно обичано и желано от полиса: това пък казва разпитващият Дионис.[46] Без съмнение и самият Алкивиад живее с разбирането за това отношение, доколкото съдим по образа му в Тукидидовата *История*: неговите слабости, ексцентричният начин на живот, просветеното мнение и огромните лични разходи са представени пред полиса като белези на величие, сила и свободност, предавани от човека към неговия град:[47] една устойчива конструкция, която намираме в епиникиите на Пиндар, пък дори и у Платон. Но и другата страна – непоносимостта, подтискащото, безобразно, тиранично превъзходство на младежа – е заявена при Тукидид, особено в думите на генерала Никий, който казва следното по повод на Сицилийския поход и ролята на Алкивиад в него: „Ако някой, доволен, че е избран да управлява, ви призовава да отплавате – а той гледа само своето, пък е и млад още да управлява, – та да му се възхищават на конюшните и заради разточителството си да се възползва някак от властта, не му позволявайте да въвлече в опасност общото, за да блесне частно, и знайте, първо, че такива хора с държавното са несправедливи, а частното разсипват, и второ, начинанието е значително и не е такова, в което можем да се доверим на младеж и да действаме прибързано.“[48]

Заради подобни рискове Платон е особено критичен и внимателен в описанието на пайдеята – не може да се позволи никакво нехайство или неразумност, тъй като нейният залог не е частното успяване, а полисната устойчивост посредством изкуството на гражданина. Пайдеята може да създаде

46 1425: Ποθεῖ μέν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ' ἔχειν.
47 Вж. VI, 16 и сл.
48 VI, 12.

както завършени граждани, така и завършени частни лица и тирани, които да наложат властта си върху общността и да сринат постигнатото чрез своите желания. Това е казано пестеливо и сурово в Първа книга на *Закони*[49] така: παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ' ἐνίοτε ἀπαιδευσίαν. Въздържаме се от строг превод и рискуваме да предложим коментар на мястото: образованието, способностите и културата понякога помагат за спечелването на по-голям, извънреден дял; но понякога невъзможността да се разпореждаш със спеченото води до унищожаване на реда.

В разбирането си за политическо изкуство (τέχνη πολιτική), което е продукт на пайдеята, Платон отново включва етическата съставка. Политическото изкуство, с което гражданинът си служи, е устойчиво и дори механично знание за упражняване и понасяне на власт; но справедливостта и устойчивостта на това знание са положени в истината за душевния строй и душевните нагласи: τὸ γνῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν.[50] Това е условието на политическото изкуство. И то е в съгласие с всичко, което Платон е написал за изкуството като практическо знание в предишните диалози. То отговаря на разграничението, направено още в *Горгий*, между истински изкуства и имитативни практики, които се основават на „опитност и обиграност".[51] Отговаря и на разграничението от *Държавата*[52] между три вида изкуства: онези, които само задоволяват мненията и влеченията на хората; онези, които „сякаш на сън виждат съществуващото", без да го познават наяве; онези, които могат да утвърдят предпостав-

49 641c.
50 I, 650b.
51 464b-465a.
52 VII, 533b и сл.

ките си и да ги издигнат до първоначалата. Но в същинския практически план отговаря и на ревността, с която Платон дебатира срещу софистичната теза, застъпена от Протагор в едноименния диалог, че политическото изкуство може да се практикува от всички, защото всички са причастни на добродетел. В *Закони* политическото изкуство остава онова занятие, което е достъпно само и единствено за гражданина като гражданин; и по необходимост самият той трябва да има само него.[53]

II. ВЪЗМОЖНОТО

Възможното (τὸ δυνατόν) – това при Платон е мярата на действането в условията на етически коректив. И възможното се мисли от *Закони* в условие на две предпоставки: теологичната – че човешкият живот е управляван от боговете и случая и никое законодателство или човешко решение не може да ги отмени или да ги пренебрегне: сиреч възможното като позволеното от най-могъщия; и политическата предпоставка – че не всяко управление е законно и води до полза и устойчивост: сиреч възможното като справедливата мяра на действането. Определено между тези две предпоставки възможното се описва като трезвата представа за действането относно позволеност, причина, цел и резултат.

Разбирането за възможното при Платон се държи от един парадокс: Възможното е изначално извън-редна мяра, отнесена до природната способност за промяна на съществу-

53 VIII, 846d и сл.

ващото.[54] Затова по природа възможното изобщо не е мяра – или, казано иначе, то е мяра за неограниченото от никаква етическа предпоставка действане съобразно наличното с цел неналичното. То е мяра за природната даденост и природната достъпност, която се явява ограничена там, където действането трябва да се съобрази със запазването на някакъв наложен общ ред или с определено изискване за устойчивост, основана върху отклоняването и капитализирането на природната способност.

При Платон възможното се мисли откъм страната на проблема за желанието и запазването на реда и по същество този проблем се изразява в правилното управление на потребностите и импулсите за промяна.

1) Аксиоматика на управлението

Политическият извод от това е ясен. Първо, нуждата от описание на възможното управление или нуждата от една аксиоматика на общото гражданско поведение, мислено, както често казвахме, относно готовността да се властва и да се понася власт.

В Трета книга на *Закони*[55] Платон прави това описание на аксиомите на управлението (ἀξιώματα τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι): за да се запази общият ред в условията на постоянна промяна на съществуващото, родителите трябва да управляват децата си, благородните – неблагородните, по-възрастните – по-младите, господарите – робите, и най-вече разумните трябва да управляват неразумните. Възможно е и

54 Вж. Аристотел, *Метафизика*, V, 1019b.

55 690а и сл.

управлението по жребий – защото то е насочено от божеството и случая.[56]

Тези отношения, изрично казва Платон, са в съгласие с природата (κατὰ φύσιν), а не противни на нея (παρὰ φύσιν) или насилствено установени. Те са редни, вечни, непроменими, полезни.

Платоновите аксиоми отразяват както навика и логиката на политическата власт, така и метафизичните основания за разпределението на грижата и почитта. Редно е родителят да управлява децата си, господарят – роба си, защото по природа по-достолепното и по-разумното заслужава изобщо повече грижа и почит, отколкото по-младото и по-неразумното.[57] Собствено условието пред тази аксиоматика и нейното неизисквано от описанието доказателство става преплитането на метафизичния и политическия корен. В такъв случай метафизичното основание служи на политическото, за да оправдае реда в упражняването и понасянето на власт. В Платоновата политологика обратното не би трябвало да бъде вярно: политическото да основава метафизичното, защото в такъв случай се стига до релативизма на софистите и до възгледа, че практиката налага върху разбирането за началата своите традиционни „недостатъци“: променимост, неустойчивост, общодостъпност, условност.

Но да обърнем внимание на думата ἀξίωμα. Тя означава първо „репутация“ – добро мнение за нещо или някого, прието от повечето хора. В този смисъл Платон употребява думата в *Пирът*[58], където Алкивиад говори за репутацията си

---

56 В Пета книга (741b) Платон дори пише, че Жребият (κλῆρος) е бог.

57 Насилието срещу този ред е „безчинство“ (αἰκία). Подробно описание в IX, 879b и сл.

58 220c.

пред военачалниците, в *Протагор*,[59] където софистът Хипий говори за репутацията на Сократ и Протагор като най-мъдрите мъже на Гърция, в *Държавата*,[60] където Сократ говори за репутацията на философията.

Това общоприето мнение обаче не се доказва отвъд себе си – то се доказва именно чрез това, че никой не го доказва в хода на употребата, ами го възприема убедено като основа на реда. Затова особено след Платон думата се специализира в означаването на абстрактни научни начала, които не се доказват, а се възприемат като дадени.[61]

Употребата в *Закони* е особена с оглед на Платоновото изискване за крайна проверка на мненията и този „пропуск" ни напомня за начина, по който изобщо бива построена Платоновата логика на истината, на която очевидно се подчиняват и *Закони* – напомня ни за строежа на диалектиката като познавателен метод: чрез смесване на абсолютна вярност с абсолютно съмнение. Диалектиката на Платон постоянно задава въпроса: „Що е?", относно онова, което се търси като непознато и истинно, докато по същество вярва в онова, което не е доказала, а то е изначалното разграничение между истина и лъжа, при което се проверява истинността на търсенето. От *Софистът* знаем, че пределната, радикалната проверка на това разграничение стига до друго, отвъд което метафизичното усилие не би могло да изисква истината: разграничението между битие и небитие.

Тази условност на познавателния метод задава и условността в мисленето на реда. Редът при Платон е в първи смисъл строгото разграничение между битие и небитие, което ло-

59 337d.

60 495d.

61 Вж. Аристотел, *Метафизика*, III, 997a.

гически се изразява като строгото разграничение между истина и лъжа. Истината и лъжата не могат да се смесват, както не могат да се смесват битието и небитието. Във втори смисъл редът е причастността и близостта до тези изначални разделения. Всяко нещо, което съществува, е двойно причастно към този ред: то е, първо, относимо до истина и второ, поставено в зависимост от сродни по вид (или ейдос) съществуващи, които са по-близо до нея.[62]

Това е вярно и за реда на управлението.

Както и в други случаи, Платон не доказва собствено как се изгражда този ред, а чрез него доказва налаганите върху практическите връзки ограничения. Тази аксиоматика му служи по същия начин, по който му служат мълвата (φήμη), митовете, а дори и прелюдиите: чрез онази цялост и онзи ред, който не подлежи на доказване, се урежда онова, за което изначално се изисква ред и устойчивост.

2) Атиняните и мелосците

Нека напомним за един известен случай от атинската история, разказан от Тукидид,[63] за да доизградим разбирането за Платоновата аксиоматика. През 416/415 г. пр. Хр. атиняните обсаждат остров Мелос, свързан със спартанците като тяхна древна колония още от времето на дорийското разселване. Тукидид пресъздава диспут, който водят атинските пратеници и пратениците на Мелос, като не противопоставя, както

62 В тези кратки и едва скицирани наблюдения се опитваме да уловим по-широко смисъла на гръцката дума ἀρχή, в която се преплитат и взаимно основават разбиранията за начало, за начален ред, за власт като причастност или близост до този ред.

63 *История*, V, 84 и сл.

обикновено прави, произнесените речи, ами изгражда диалогичен агон, който със слова поддържа равноправието на двете спорещи страни – те разговарят без публиката на демократичния театър като политици, които отстояват убежденията си и владеят своите неразумни импулси, – докато реално и смислово демонстрира пълното надмощие на атиняните.

Когато четем този изумителен пасаж, водени от усещането, че разговорът се допуска, за да бъде наложена и в думи силата извън думите, задаваме си отново въпроса за привидната неприемливост в употребата на сила, несмесена с убеждение, и в крайна сметка неминуемата гавра с тези самоограничения,[64] както и трудността да се различи истинската от фалшивата им употреба. Или, както бихме казали с оглед на модерността, интимната от театралната драма.

Мелосците не желаят да се присъединят към атинската коалиция и държат на действането ἀπὸ τοῦ ἴσου: израз, който означава действането от страната на справедливото, от страната на установения по природа ред и еднаквата етическа мяра, с която се оценяват всички човешки решения и действия. От страната на едно ограничение пред несправедливата възможност. На това убеждение атиняните противопоставят основно възгледа, че според природната необходимост (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας) онзи, който е по-силен, трябва да управлява и налага своите решения.

Какво отличава Платоновата аксиоматика на управлението от аргументите, вложени в думите на атиняните?

Разбирането за възможното.

Във възгледите на атиняните, описани по-широко от Тукидид и в двете прочути речи на Перикъл, то е дадено порав-

64 Нещата свършили зле за мелосците: мъжете на зряла възраст били избити, а жените и децата продадени в робство: ibid., V, 116.

но на свободните хора: без разлика дали те са благородни или неблагородни, бедни или богати.[65] И демокрацията е политическият режим, който отразява най-добре тази даденост: онзи, който разполага с някаква сила, трябва да има достъп до възможностите на общата власт. Подобен аргумент атиняните представят и пред мелосците: онези, които разполагат с качества и сили, трябва да действат според възможното, докато слабите трябва да им се подчиняват и да ги следват в съгласие: δυνατὰ δὲ οἱ προὔχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν. Затова ограничението, налагано върху възможността от закон или от етически правила, е напълно несправедливо спрямо природата, която е дала на по-силния правото да вземе от наличното онова, което пожелае, както и да изиска въз основа на способностите си онова, което не е налично.

От тези редове веднага изпъква софистичната мисъл за природния закон. За да ги видим още по-ясно, ще цитираме *in extenso* някои пасажи от софиста Антифонт,[66] от чието съчинение *За истината* притежаваме забележителни папирусни фрагменти.[67] Ето какво казва той: „...Справедливост е да не престъпваш законните неща в държавата, на която си гражданин. И тъй човек би си служил със справедливост по полезен нему начин най-вече, ако пред свидетели спазва най-важните закони, а без свидетели – природните неща: защото законното е добавено, докато природното е необходимо; а законите са по споразумение, а не вродени, докато вроденото по природа не е по споразумение. Ако престъпващият закон-

65 Вж. особено II, 37 и сл.

66 Остава нерешен въпросът дали софистът Антифонт и ораторът Антифонт, който живее в края на V в. пр. Хр., са едно и също лице.

67 Открити са през 1915 г. сред Оксиринхските папируси (XI, n. 1364, ed. Hunt). Текстът е включен от Дилс като фрагмент B 4 от съчиненията на Антифонт.

ните неща остане скрит от споразумелите се, отървава се и от срам, и от глоба; ако не остане скрит – не. Ако пък нещо от вроденото по природа се насилва противно на възможното и това остане скрито от всички хора – не е по-малко зло; ако всички научат – не е по-голямо. Защото се вреди не поради мнение, ами поради истина. Цялото изследване е по причина на това, че повечето от справедливите неща, установени по закон, се опълчват срещу природата. Защото е узаконено какво очите трябва да виждат и какво не, какво ушите трябва да слушат и какво не, какво езикът трябва да казва и какво не, какво ръцете трябва да вършат и какво не, къде краката трябва да отиват и къде не, какво умът трябва да желае и какво не. Изобщо законите не отклоняват хората от нищо и не ги насърчават към нищо, което е по-мило на природата или е по-близко до нея. А съществуването е по природа, както и умирането, и по природа съществуването идва от полезното, а умирането – от неполезното. Обаче полезните неща, определени от законите, са окови за природата, докато тези, които са определени от природата, са свободни...“[68]

И още едно място, което изразява дори по-радикален и широк възглед, сравним с твърдението на Перикъл за равната възможност при демокрацията: „...Уважаваме и почитаме хората, които произлизат от добри предци, а онези, които произлизат от лош дом, нито уважаваме, нито почитаме. В това отношение обаче спрямо едни други сме подивели, макар че по природа навсякъде всички гърци и варвари сме едни и същи. У всички хора може да се види необходимото по природа: тя е дала едни и същи възможности на всички и по отношение на всички такива неща сред нас нито някой варварин е останал лишен, нито някой грък. Защото всички

---

68 Фрагмент А, колона 1, ред 6 – кол. 4, ред 8.

дишаме въздуха през устата и през носа си, всички се храним с ръцете си..."[69]

Особеното в тези разсъждения е заличаването на границата между природа и култура чрез двойственото и вътрешно противоречиво разбиране за възможно. Възможност тук е даденото еднакво по природа – както са дадени сетивата. Но възможност са и наличните, „капитални" блага, които човек е спечелил в неравен дял спрямо другите хора и с които той може да си послужи, за да спечели още повече, за да надделява. Или да отнеме – ако предположим, че се мисли за вече произведен и поравно разпределен ресурс от блага. По такъв начин възможното при атиняните, като изразители на софистичната доктрина, се явява и с двойна цел: то утвърждава еднаквостта и същевременно я заличава, като оправдава създаването и устояването на властващи различия. От своя страна, противопоставянето на закона срещу природата, дори и известната следа от политически анархизъм, се налагат успоредно с разширяването на държавата до едно ново общогръцко построение, до един нов тип империя, чиято политика съчетава чертите на идеологическата уравниловка и политически налаганата центристка хегемония. Всъщност не е парадоксално, ако една държава иска да управлява гръцкия свят като голяма и цялостна държава: виждаме следите на това желание през целия четвърти век; парадоксално е, че един град – със своите устойчиви полисни институции, идеали и групи, – желае това. Възможно ли е той да остане повече град?

Няма да е пресилено, ако кажем, че в основата на този конфликт и съюз между желанието за запазване на властването в границите на демократичната полисна общност, излъчвано като идеал от атинската трибуна, и желанието за неговото

69 Фр. B, 1, 35-2, 35.

разпространяване навън, стои особената настройка в разбирането за възможно. Това се вижда много добре от линията, по която се развива идеята за човешкото равенство: то тръгва от нормативно изравнения достъп до властта в полиса, от демократичния режим, за да се разпростре до космополитичното усещане, че светът навсякъде предлага еднакви възможности. И това усещане изобщо не е далеч от времето, когато ще се превърне в стройна морална доктрина у стоиците.

Възгледът на мелосците е като този на Платон: възможното се определя от общия онтологичен ред, към който човешката природа е причастна. Въз основа на това можем да забележим, че на *Закони*, пък и изобщо на Платоновата философия, е чужда прогресистката грижа, тъй като Платон се интересува не толкова от напредъка и разпространението на човешкия живот и човешкото богатство – тема, с която изобилстват съчиненията в духа на Изократ и софистите, – а от неговата истинска устойчивост и самодостатъчност. Това изисква и различна, може би някак консервативна стратегия в стопанисването на общите ресурси и желания: Отделният човек трябва да насочва повечето си възможности и грижи към душата и душевния строй, като задържа в умерено състояние телесното и придобитото; самата държава трябва да се грижи повече за надзора върху наличното, отколкото за неговото увеличаване.

3) Желанието на законодателя; трезвеността

Идеи на модерността като „историческа необходимост“ и „историческа възможност“, чрез които се мисли напорът на човешката група към достъпа до власт и до които, условно казано, се приближава атинската политика от пети век, са

далечни на Платон. Държавникът и държавата не могат да се водят в решенията си от друга принуда, освен от тази на реда. Истинският Платонов политик – бил той и цар, както ни го описва *Държавникът*, – не тръгва на сляпо, не се подмамва и не рискува да „насилва историята“.

Към какво следователно трябва да се стреми законодателят, пита Платон в Пета книга на *Закони*?[70] И въпросът е отправен по същество именно за законодателя, доколкото той реално остава единственият политик в Платоновата държава – онзи, който може да използва своето разумно желание (βούλησις), за да насочва общия живот. Останалите „политици“ са наистина длъжностни лица.

Дали трябва да насочи държавата си натам, накъдето атиняните са я насочили по времето на Темистокъл: към развиването на сребърните ѝ находища, към поддържането на голяма флота и към една експанзивна морска политика? Впрочем, въпреки дълбокото поражение, което този идеал, изкован след победата над персите, претърпява с края на Пелопонеската война, той се оказва изключително жизнен и през IV в. пр. Хр. Виждаме например Ксенофонт, който в трактата *За приходите*, поставян сред късните му съчинения, буквално ревизира тази политика, като накратко предлага да се наемат и изпращат повече работници в сребърните рудници, да се развива пътуващата търговия, като се изграждат пазари и места за настаняване на търговците, да се предлагат почести за чужденците, които са склонни да помагат на държавата.

Платон е изключително критичен към тези условия. Първо, държавата изобщо не бива да има морски излаз и да поддържа флота.[71] Това е вредно за нравите и устойчивостта ѝ.

---

70 742d и сл.

71 Държавата трябва да се намира на поне 80 стадия от морето: IV,

Ако тя си построи флота, навярно би завършила с митичния крах на Атлантида. Второ, държавата трябва да ограничи и да контролира търговските начинания, като не допуска гражданите да вземат участие в тях.[72] Трето, трябва да ограничи достъпа им до ценности, като извади от вътрешна употреба ценните метали.[73] Този силно ограничителен режим, съчетан и с ограничение на пътуванията в други държави и приема на чужденци, според Платон предпазва както от бедността, така и от богатството, възприемани като едно и също зло, поради което държавата общо и частно залита към междуособици, робуване или към разпуснатост. Но той поддържа и онова средно положение – същинското поле на етическия ред – между недостатъка и липсата; онова поле, в което са щриховани всички важни етически добродетели.

В условията на традиционната за гърците симпотична словесност въпросът за пиенето на вино, който Платон нашироко обсъжда в Първа книга на *Закони*,[74] лесно и естествено се отлива към въпроса за пиянството, трезвеността и благоразумието, а оттам и към значението на трезвата мисъл и обузданите желания за общностния живот. Платон акцентира върху следното място: за да не се стигне до твърде голяма вреда, управляващият каквото и да е нещо – било кораб, войска, държава, трябва да остава трезвен и да знае как да обуздава всички онези влечения, чрез които той вреди на душевния си строй. И същото е повторено, вече с оглед на законодателя, и в Пета книга: по никакъв начин законодателят, който е изключителен водач за държавата, не бива да се стреми към

704b и сл.

72 VIII, 846d и сл.; XI, 918a и сл.

73 V, 742a и сл.

74 636e и сл.

неща, които са невъзможни, ами трябва трезво да разбира какво може да постигне с наличното и какво не, така че да не се застрашава устойчивостта.

Но „трезв" при Платон означава и лишен от леност, боязливост и гняв: законодателят, като един разумен лекар за държавата, не бива да спестява онези решения, които на пръв поглед изглеждат болезнени или сурови: такъв е например случаят с така нареченото „прочистване" (καθαρμός),[75] което, казва Платон, трябва да се направи, колкото и мъчно да е това, или още в началото, при учредяването на полиса, за да се отделят от стадото лошите животни, които могат да го развалят, дори то да е имунизирано с добрата си природа, или по-късно трябва да се прави същото, което се прави, „когато много води се стичат в един басейн и едни идват от извори, други от потоци: да следим стичащата се вода да остава възможно най-чиста, като една част от нея изгребваме, а друга отливаме и отклоняваме."[76] Но законодателят не бива да се оставя и на гнева – тази сладост за обидената душа, когато му се налага да законодателства за някои от най-крайните престъпления като посегателството срещу родител или нечестивостта.[77]

---

75 V, 735b и сл.

76 V, 736b.

77 Вж. например X, 887c и сл.

IV. УСТОЙЧИВОСТТА

1) Оцеляването на държавата

Устойчивостта на Платоновата държава се мисли първо като проблем за запазването на целостта и реда, а после като проблем на сигурността и отбраната. Прави впечатление, че Платон, въпреки размишленията си за постоянната необявена война (πόλεμος ἀκήρυκτος), водена между гръцките полиси,[78] не обсъжда никакви чисто военни въпроси – нито в областта на военната стратегия (любима тема на Ксенофонт, който ѝ отделя много страници в съчиненията си, особено в *Киропедия*), нито в областта на отбранителните и нападателните техники. Задоволява се да опише с малко думи длъжностните лица, които ще се грижат за тези въпроси, и някои от формалните черти, в които те ще се реализират. За Платон войната като заплаха за устойчивостта не е отделна тема.

Изключително гражданите трябва да защитават своя полис, като част от тяхното образование в добродетели е и военната им подготовка, някак срасната с всекидневния и празничния живот. Колкото и Платон да се стреми да не копира повърхностно спартанския модел,[79] критикуван във Втора книга заради това, че поставя безусловно една добродетел – смелостта – над всички останали, аналогията между

78 I, 625e и сл.

79 С основание Моузис Финли отговаря така в една своя статия на въпроса, какво Спарта дава на Платон въпреки критиката, която ѝ отправя на страниците на *Държавата* и *Закони* – *her fundamental conception of a total community... her* eunomia *or* peitharhia *as a way of life.* (Finley 1968: 155).

полиса на магнетите и спартанската „казармена държава“ е съвсем очевидна; а много пъти са отбелязвани и различни съвпадения в детайлите, например по отношение на така наречената „криптия“ като институция за военна подготовка на младежите, която по много неща прилича на двугодишната полева длъжност на агрономите в *Закони*.[80]

Военната подготовка, представена в началото на Осма книга преди всичко като спортно състезание – а оттам и самото водене на война, – се подчинява на същите правила, сякаш реторизирани в гръцкия етос още от времето на Омир, на които се подчиняват и останалите добродетелни практики: красивото и достойно дело заслужава похвала и обща почит и уважение – дори от страна на врага; срамното и недостойно – порицание и лишаване от почит. По такъв начин състезанията, изградени като битка в реални военни условия и съчетани с всякакви физически неудобства и опасности, като подлагат гражданина на страхове и трудности, изпитват постоянно неговата добродетел – състоянието на физическите и душевните му качества. Чрез знанието за тази готовност пък самото гражданско тяло контролира и дори селектира отвътре своите сили, за да знае във всеки един момент как да ги разпредели и как да ги приложи. Тази проверка е своеобразната гаранция на полисното доверие.

Тя е нужна, защото военната подготовка е обвързана с особен „отказ“ на полиса да защитава своите граждани – независимо от техния живот и техните действия. Около града, изрично казва Платон,[81] няма да има никакви защитни стени (отново по подобие на Спарта). Стените, като културен факт,

80 За криптията вж. I, 633b и схолиите към това място; за длъжността на агрономите – VI, 760b и сл.

81 VI, 779a и сл.

имат за Платон отрицателно въздействие; понеже ограничават и заблуждават душевната устойчивост, те правят гражданина изнежен, самоуверен и дързък: точно какъвто го правят и корабите. Обаче като излага гражданите си на опасност, обща за всички, полисът ги задължава да бъдат готови да се защитават сами, да търсят и да изискват от съгражданите си общи действия. Самите жилища, разположени по окръжност около градския център, и гарнизоните, разположени в селищата на земеделците и занаятчиите, трябва да служат като защитни съоръжения; а, изглежда, самите граждани трябва да съставляват в основна част войската, макар Платон да споменава на едно място и за наемници,[82] които очевидно нямат граждански права.

Когато към тази военно-гражданска стратегия, упражнявана постоянно в мирно време, се прибави и казаното за нуждата от трезво управление във всяко общо начинание, завършва се прагматично образът на Платоновата устойчивост. Платон няма друга дума, с която да означава по-пълно това разбиране, от думата σωτηρία: вътрешно нестабилно, условно, зависимо от случая оцеляване; после съхранение на изграденото чрез надзор, излъчен от средите на самите пазени и прилаган в средата на тяхното действане; най-сетне образователна и законова стратегия за недопускане на крайни различия и за наказване на възникващите несправедливости.

Значението на σωτηρία за Платон се вижда най-вече от това, че той мисли изграждането на условията на устойчивостта като заключителната мазка на законодателя: „Всякога край на всяко нещо е не да се извърши нещо почти, не и да се придобие нещо или да се посели някъде, ами, след като човек със сигурност открие съхранение за създаденото, едва тогава

82 XI, 920d и сл.

той може да смята, че е направено всичко онова, което е тряб-вало да се направи; а преди това цялото е незавършено."[83]

2) Стасис и хюбрис

В основата на това Платоново разбиране за устойчивост на общността се откроява изместването на заплахата срещу реда от проблема за войната към проблема за междуособицата (στάσις). С думата στάσις Платон нарича изобщо онова неуправляемо и неспирно пропукване на целостта, което бива предизвиквано от действията на частния човек, когато те придобият някакъв организиран политически характер. Затова не е никак случайно, че и на нивото на описанието, и на нивото на законовата санкция Платон сближава онзи, който извършва предателство срещу държавата, с онзи, който се опитва да създава фракции в нея с някаква политическа цел.[84] Големият мисловен проблем обаче, с който се сблъсква не само Платон, но и цялото гръцко политическо знание, остава този, че στάσις е продукт на вътрешния държавен строй и на самия режим на управление. В някакъв смисъл στάσις представлява болестта на самия ред. Така препатилият от смяната на крайни управления Лизий назовава без колебание στάσις „причината за всички злини"[85]; в *Закони* Платон направо казва, че демокрацията, олигархията и тиранията не са никакви държавни устройства, ами са „разстройства" (στασιωτεῖαι),[86] гибелни за общността; след него Аристотел отделя много

83 XII, 960b.

84 IX, 856b.

85 *За конфискуването на имуществото на брата на Никий*, § 17; вж. и *Срещу Ератостен*, § 55.

86 VIII, 832c.

място в *Политика* – цялата Пета книга, – за да размишлява върху причините, които пораждат междуособици в отделните видове управления и начините, по които те могат да бъдат избегнати.

За разлика от στάσις, войната (πόλεμος) още от Хераклит се мисли като определен ред, близък на онтологичното: „Войната", казва Хераклит, „е на всичко баща, на всичко цар: показа боговете, пък и хората, робите направи и свободните."[87] Но се мисли от гърците и като ред, който е близък на политическото, защото неговата цел – победата – изисква същата причастност на гражданите едни към други, каквато изисква и устойчивостта, пък и изобщо щастието на общото им производително съществуване. Идеалът на фалангата е идеал и на полисната отговорност.

Жан-Пиер Вернан пише в този смисъл следното: „Политиката може да се дефинира като града, видян отвътре, като публичния живот на гражданите в самия него – на нивото на онова, което им е общо отвъд семейните партикуларности. Войната е същият град, но с лице обърнато навън; дейността на същата група граждани, конфронтирани този път с онова, което те не са, с чужденеца – сиреч, по правило това са другите държави...„[88] Това наблюдение отразява и грижата на Платон да определи войната като конфликт, който се води извън държавата от името и чрез силите на самата държава; който се води срещу чужденци и срещу варвари. На тази „истинска" война, насочена навън и обтегната по цялата аретична линия на гражданското поведение, се противопоставя онази, която държавата води срещу самата себе си в самата себе си: тя е στάσις.

87 DK, B 53. Вж. още B 67; 80.

88 Vernant 1968: 17.

В *Държавата* Платон ясно е изказал това различаване: „Струва ми се, че както тези неща се именуват с две думи – „война“ и „междуособица“, така те и действително са две, бидейки такива относно някакви две различия. Назовавам двете: първо, близкото и сродното; второ, различното и чуждото. „Междуособица“ се казва относно враждата с близкото; относно тази с различното – „война“.[89] Тази идея не е нова. Аристофан в *Ахарняните* и в *Лизистрата* дотам усеща войната, която гърците водят помежду си и която опустошава всичко, което е близко и подлежащо на живота, като скандал, че я прекъсва също толкова скандално: чрез частното примирие на селянина или сексуалното изнудване на жената. Но Платон е първият автор, който настоява над имплицитната връзка между самото изграждане на реда и краха на реда. Разграниченията и изводите, направени в *Държавата*, са пренесени и в *Закони*, като междуособицата е наречена още в началото на диалога „най-страшната от всички войни“.[90]

Причината за стасиса е при самия гражданин като частно лице; и ако междуособицата е винаги множествена злина, то тя има точна аналогия в единствено число – това е безобразието (ὕβρις). Темата е отново много стара и много разработвана от гръцките автори:[91] откриваме я при Хезиод в портрета на Тифон, откриваме я и при Демостен в портрета на Филип.[92]

---

89 V, 470b.

90 I, 629d.

91 Първият хюбрис – Агамемнон прибира Бризеида от Ахил. Вж. *Илиада*, I, 203.

92 Хюбрисът изобщо се отнася до действие, което застрашава и променя наличното и обичайното: в този смисъл Тифон и Филип са ясни примери: първият уплашил с вида и дързостта си боговете дотам, че късната традиция им приписва дори бягство от Олимп

Все пак как темата за гражданския конфликт се свързва с темата за личното безобразие? Аристотел забелязва,[93] че най-често конфликтът в една държава възниква заради равното и неравното разпределение на благата – сиреч заради това, че някой несправедливо получава повече или по-малко власт от тази, която заслужава. Явно е, че Платон е разбирал този проблем: първо, защото цел на политическото образование е равната готовност да се управлява и да се понася управление; второ, защото в *Закони* той широко си служи не със статични, а с динамични мерки, които имат за цел да отразяват качествата на отделните граждани и да запазят деленето на блага между тях в справедливо отношение, което няма да произвежда остатъци или липси.[94]

Най-вече създаването на нещо прекомерно и своеволията с този остатък пораждат безобразието. Това е казано още през VI в. пр. Хр. от поета Солон:[95]

τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται
ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦι.
„Ражда пресищането безобразие, когато
много сполука следва
хора, у които няма готов ум."[96]

и скриване в Египет под анималистични форми; Филип пък очевидно обърквал атинските оратори с бързината и мащаба на военните си операции, които изобщо не протичали по установения за гърците начин и в установеното за тях време.

93 *Политика*, V, 1301a-b.

94 Вж. особено VI, 757b и сл.

95 Фр. 6, 3-4 = Аристотел, *Атинската полития*, 12, 2. С незначителни разлики същият стих се среща и при Теогнид (I, 153-154).

96 Според Пиндар е обратното: безобразието ражда пресищане: Ὕβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον (*Олимпийски оди*, XIII, 10).

Прекомерността отрежда на онзи, който разполага с нея, всички крайни белези върху гамата на етическото поведение: той е дързък, нахален, необуздан, несвободен, лишен от срам и уважение, нечестив. Той изпъква с крайните си прояви и мнения; защото е своеобразен, той е безобразен. Но прекомерността, мислена при условията на едно високо онтологично възмездие (τιμωρία), отрежда ѝ особената самозабрава, каквато носят някои от героите в царските новели на Херодот и някои трагични персонажи: понеже те като царе разполагат с много власт и с много възможности, които са безотчетни и някак изначално свръх всяка мяра, у тях трезвата преценка се замества с привидна мъдрост, която ги води до гибел, без възможност да се възпрат или да се поправят; с онова толкова фино изразено при Еврипид, в съдбата на цар Пентей от *Вакханките*, владеене на „мъдрото“ (τὸ σοφόν), което закрива не само истината заради убедеността, която създава, но и способността да се вземат спасителните прагматични решения. Затова насочваме към тази драма на Еврипид, защото прекомерността и безобразието във времето на Платон имат всички изразени черти на заслепяващата лудост на възможността, различна от божественото оргиастично вдъхновение, което в образа на Агава, макар и да разрушава, запазва разрушаващия.

Ако проследим внимателно аргумента на Платон в *Закони*, ще забележим, че безобразието, безчинството (αἰκία) и нечестивостта (ἀσέβεια) са трудно различими и взаимно съдържани. И все пак съществува известна разлика: безчинството и нечестивостта са инкриминирани и подлежат на реална санкция от законите, докато безобразието, което е реално ненаказуемо, служи по-скоро като техен белег и означава областите, в които проявата на крайност срещу реда е опасна за частното лице и особено за държавата. Тези области, из-

броени в началото на Десета книга,[97] са почти същите, които се открояват и при аксиоматиката на управлението в Трета книга: боговете и светините, родителите, длъжностните лица, гражданите.

В *Закони* Платон разработва най-общо и най-широко значението на хюбриса като извън-редно поведение, така че и най-тесните му проявления – като някои подхвърлени думи срещу родител или някакво дребно нахалство, да служат като симптом за заболяване на реда и като напомняне за опасността, ако не бъдат навреме предотвратени или наказани. Разбирането за хюбриса, което се е запечатало дълбоко в гръцкия философски етос, извиква постоянна бдителност към частния човек, която Платон целенасочено успява да узакони.

3) Образът на устойчивостта: Египет

В диалозите на Платон образът на Египет излъчва едновременно устойчивост и колебливост: резултат от Платоновото рефлексивно поведение, в което се съчетават безкритично възприемане (или вслушване, доколкото египетските истории при Платон са преди всичко чути) и критично отхвърляне, което много наподобява редакция на дискурса, тъй като се отнася до критика на определени елементи, а не до същината на цялото. Един от известните примери: историята за бог Тевт във *Федър*:[98] когато той отишъл при цар Тамуз в Тива, натоварен с откритията на числата, астрономията, играта на шашки и буквите, онзи, казва Платон, разгледал вни-

97 884а и сл.

98 274с и сл.

мателно ползата и вредата от всяко и не отхвърлил заедно всички нововъведения и изкуства, а едно „похвалил, друго порицал". Най-остра критика понесла писмеността, която щяла да унищожи паметливостта на египтяните, да ги направи зависими от външна помощ за онова, което носят в себе си, и най-сетне да ги направи δοξόσοφοι: привидно наместо действително мъдри.

Въпреки че Тамуз решително отхвърлил писмеността, за да спаси египтяните от фалшиво многознайство, все пак в *Закони* откриваме явна „непоследователност" (без да изискваме някаква логическа връзка между мита и прагматичния възглед): Платон казва,[99] че египтяните (и финикийците, другите изобретатели на писмеността)[100] са точно такива, каквито не трябвало да стават: хитри, неверни, коварни, понеже обличали като „мъдрост" онова, което всъщност било само πανουργία (лукавство). По-значителният парадокс е в това, че именно писмеността като мнемонично средство – без значение дали Платон установява разлика между буквена писменост и пиктограми, – пренася, разбира се с помощта на строг външен контрол и една свещена устна традиция, прословутото древно знание на египтяните. Тази писменост, която била отпъдена от египетския цар.

Сякаш чрез колебливия образ Платон показва как може да се помогне на нетрайните и неустойчиви неща. Впрочем темата за „помощта", която дава писмеността и от която се нуждае самата тя, настойчиво присъства във *Федър*. Тази помощ, както това е вече пределно изяснено в *Закони*,[101] се състои в приближението към отвъдния ред, в освещаването

99 V, 747c.

100 Такава е версията на Херодот: *История*, V, 58.

101 VII, 799a и сл.

(καθιερῶσαι), чрез което египтяните утвърдили своите мисловни и рефлексивни традиции, като ги основали върху изначалното изискване за трайност и разделение. На някои места в *Закони* Платон открито си служи с тази практика: например в Осма книга[102] обяснява, че най-сигурният начин да се предотвратяват хомосексуалните отношения – сиреч хората да ги отхвърлят умишлено, е тяхната неприемливост да бъде осветена чрез митове и свещени предания така, както има ефикасни митове за кръвосмешението. Това изискването за освещаване на хомосексуалната забрана се явява в една сравнително бедна традиция, ако тя бъде сравнена с масива от митове, засягащи темата за кръвосмешението като насилствено заличаване на онтологичните разграничения: ако хората обаче се убедят, казва Платон, че хомосексуалността е толкова опасна за техния устойчив живот, колкото кръвосмешението, като се запознаят с древни примери за това, те с готовност биха отхвърляли подобни контакти. В този смисъл египетският обичай може да компенсира мита, защото отразява същата грижа.

Как обаче се съхранява тази традиция? Със забрана и критичност към нововъведенията. Най-малкото с трезво размишление – каквото показал Тамуз – за ползите и вредите от всичко ново. В *Закони*[103] Платон дава като пример образованието в Египет, където не било позволено на никой, който създава някакви образи – художник, поет, музикант, нито да прави нововъведения, нито дори да замисля да променя (οὔτε καινοτομεῖν οὐδ' ἐπινοεῖν) каквото и да е от установеното преди хиляди години, което се намира в пределна близост с божественото и следователно е най-красивото и най-истинното. Глаголът καινοτομεῖν, употребен от Платон, тук

102 837e и сл.

103 II, 656d и сл.

е многозначителен: той означава също и „прокопавам", което пряко може да се свърже с известното настояване на атински автори като Ксенофонт да се разработват сребърните находища в Лаврион[104] с цел повишаване на държавните приходи от притока на готови пари; но тази дума при самия Платон напомня и за прокопаването на прочутия плавателен канал в Атлантида,[105] който отворил острова, славещ се с устойчивото си съществуване, към нововъведения и така сложил началото на гибелта му.

Египет оцелява в световните промени, за да служи като място на паметта.[106] Когато Солон се среща с египетските жреци,[107] научава, че историята на света е много по-дълга и много по-последователна от онази, която гърците си представят. Защото Египет, благодарение на течението на Нил, което според Платон се нагаждало към катаклизмите и паралаксите на световната сфера, обръщана между Същото и Другото, някак се спасил от гибел. Така Египет съхранил спомена за най-древните времена на Гърция, които самите гърци нямало как да помнят. За образа на тази страна като свидетел на света, който е непричастен на промените му, служи и особеното хронично „закъснение" на Египет спрямо Гърция: Атина и Атлантида, казва Платон, били създадени преди девет хиляди години, докато Египет преди осем хиляди.[108] Но докато този по-млад Египет могъл да възприеме и да се срасне във времето с устойчивите черти на по-старите държави, то те,

104 Вж. *За приходите*, 4.

105 Вж. *Критий*, 115d и сл.

106 В тези въпроси можем да стъпим върху огромния брой изследвания за културната памет от втората половина на XX в. насам. С оглед на Египет основни са трудовете на Алайда и Ян Асман.

107 *Тимей*, 21е и сл.

108 Ibid., 23e.

макар и по-близо до началата, с времето се променяли и затова загинали.

Изобщо в образа на Египет и в образите на паметта Платон обособява, но и преплита два възгледа за времето, които са ревниви към устойчивостта и същевременно ѝ изневеряват. А в условията на това колебливо време изпъква още една черта на реда (а значи и на законовия ред). Устойчивостта протича въз основа на разделение, на раздалечаване и обособяване, което в космичен план се превежда като катаклизъм. В политически план такъв пример дава строгото разделение между съсловията на жреците, войните, демиурзите, което се наблюдава непосредствено в общностния живот на Египет, но което Египет е усвоил и запазил от изначалните места на разделението – от Атина и Атлантида.[109] По този начин Египет, без да е причастен родово към миналото на гърците, става близък до тях, тъй като свидетелства в настоящето за онова основополагащо минало, което те не могат да си припомнят: чрез Египет онова, което е твърде далечно за паметта, им се представя като близко за очите.

V. ЦЯЛОТО

1) Ефект на синоптичното

Закони са най-дългият и последен Платонов текст. Но не затова те са текстът, който обобщава написаното от Платон, а защото са неговото най-завършено произведение. Първо, като в никоя друга своя книга, в *Закони* Платон описва един завършен в себе си гръцки свят: завършен като причини, дей-

---

109 Ibid., 24b.

ствия, навици, тенденции, последици. Този митичен като въздействие и усещане за цялост и заедно с това политичен като цел и съдържание свят е огледан откъм всички ъгли, които логиката на размишлението и дискурса позволява, и е оставен на собственото си съществуване в момента, в който биват изчерпателно описани условията за неговата устойчивост и благополучие. Второ, *Закони* съдържат следи от почти всички големи гръцки общностни дебати, възникнали покрай колонизационните импулси, покрай смяната на държавните устройства, покрай менящите се заедно с тях идеологии, но и следи от големите метафизични дебати – развити във въпросите за физичното и онтологично устройство на света. Най-сетне *Закони* вплитат, усвояват и обобщават може би всички големи Платонови теми и идеи: за справедливостта, за красивото и доброто, за душата като първопричина, за вярата в боговете, за диалектиката и Ума, за числата, за устойчивостта, за пайдеята и т. н. Но тези идеи не са механично повторение на вече написаното в диалозите. Напротив, някои от тях са премислени и допълнени, други, на които, изглежда, съвременниците на Платон са реагирали остро, са ревизирани с оглед на една по-прагматична възможност за осъществяване: например по отношение на общите жени и деца – идея, предложена на страниците на *Държавата*, която в някакъв смисъл опонира на изискването за мяра. Изобщо в *Закони* виждаме онзи феномен на идеята за цялост, който желаем да наречем *ефект на синоптичното*: Всичко в Платоновата държава е свързано, съдържащо и съдържано, всичко е взаимно обусловено, всичко е конюнктурно до степен, в която според Аристотел[110] държавата е заплашена да прес-

---

110 *Политика*, II, 1263b.

тане да съществува, тъй като е станала прекалено единна.[111]

В нея е непознато онова, което днес, във всекидневието на гражданина, до голяма степен е градското живеене: хлабаво, безотговорно и немотивирано по друг начин, освен чрез случайността и единичните решения съприсъствие, в което се влага желанието за интегритет, окрупняване, но и автентичност на личните практики. В полиса на *Закони* всяко нещо се противопоставя и допълва всяко, всяко нещо – било глинен съд или човешко действие – трябва да има своя обозначена мяра,[112] всеки елемент от тази система като в класическия гръцки храм се дели непосредствено и аналогично на всеки друг: това обяснява и огромното старание на Платон да придаде на държавата, която описва, една идеална числена форма[113] – така, сякаш тази държава, подобно на царството на птиците при Аристофан, което се намира между света на боговете и хората, се намира между сетивното и ноетичното.[114] И същевременно се намира между идеалното и вечното

111 И Монтескьо е изразил подобна грижа по отношение на демокрацията, която се стреми към крайното равенство (*égalité extrême*) и крайната уравниловка (*uniformité*): по такъв начин тя бива заплашена от деспотизъм (*За духа на законите*, VIII, 2).

112 V, 746е.

113 Луи Жерне неоснователно говори за „квазиматематическата мисъл“ на Платон. Тя изглежда такава, защото се стреми да постигне някак въпреки числата идеални числови построения, като избягва дробите и се стреми да работи преди всичко в областта на целите естествени числа. Затова действително, както твърди Жерне, мисълта на Платон е по-скоро геометрична, отколкото аритметична. Вж. неговия предговор към *Закони* за изданието на *Les Belles Lettres*, p. cvi.

114 Възползваме се от една особено проникновена забележка на Аристотел в *Метафизика* (I, 987b): че при Платон математическите построения имат средна онтологична стойност, сиреч те се

и ефимерното и тленното – в самото лоно на прагматизма, който съчетава действането с устояване.

В тази държава не може да има тайни, да има арканни пространства и общности, да съществуват лични религии, култове и практики, въз основа на особени навици да се формира елит и простолюдие. Да се развива извън установените форми някакъв естетически език. По тази причина със самото ѝ създаване, казва Платон, държавата трябва да реши един ключов проблем – да изкорени, доколкото това е възможно, всяка своеобразна лична цел, като отстрани изобщо свойственото поведение на частния човек. Програмата на тази борба срещу τὸ ἴδιον е следната: „Първа по достойнство държава, първо по достойнство държавно устройство и най-добри закони ще кажем, че има там, където в най-голяма степен е осъществена старата поговорката, която гласи, че по същество нещата на приятелите са общи. Това, което казваме, означава било някъде в настоящето, било някога в бъдещето, децата да са общи, жените да са общи, цялото имущество да е общо и с всякакви средства така нареченото „лично" да бъде повсеместно премахнато от живота, като дори неща, които по природа са лични, някак станат общи: имам предвид очи, уши и ръце да започнат да гледат, чуват и действат общо, всяко отделно нещо да хвалят и порицават в най-голяма степен заедно, понеже се радват и страдат заради едни и същи неща."[115] Това очевидно е сбитият план от *Държавата*; планът на *Закони* се формира въз основа на него, но и го променя дотам, че вече не е същият.

намират между света на сетивното и света на идеите: за разлика от сетивното те са вечни, за разлика от ейдосите те са многообразни.

115 V, 739b-d.

Трябва да набележим и двете основни исторически форми на подобно изискване за премахване на личното, от които Платон черпи основнията си: от една страна, спартанският модел на вътрешно контролирано равноправие между членовете на една малка група граждани, от друга, атинският изономичен идеал (този на Солон и Клистен) за демократично равноправие спрямо средищния ред на законите. В *Закони* Платон смесва двете влияния: единността и различията в държавата се определят от общите за всички граждани закони, докато се запазват от аристократични форми на контрол като колегията на стражите на законите и Нощния съвет. Още в *Държавата* Платон прави – много по-радикално – тази стъпка: за да гарантира еднаквостта, той вътрешно я „разколебава“ чрез излъчването на една по-висока и завършена в образованието и добродетелта си класа – тази на стражите-философи.

В *Закони* Нощният съвет е примерната синоптична институция, в която са излъчени и свързани бдителността и енергичността на младите с опита, добродетелите и вярата на възрастните хора, желанието за отличаване с желанието за съхранение. Действането с устояването. Символично разположена на най-високото място в държавата, тази институция обхваща с погледа и мисълта си панорамно целия град: „Ясно е“, казва Платон, „че ако самата държава представлява трупа на тялото, то за негови стражи трябва да бъдат отделени все едно на висока глава най-талантливите млади хора, които притежават прозорливост в цялата си душа, за да наблюдават панорамно целия град: през тази стража те предават впечатленията си на паметта и стават вестители на по-възрастните хора за всичко онова, което се случва в града, а пък онези, които ние уподобихме на ум заради способността им да разсъждават по достоен начин за много неща, имам пред-

вид старците, те имат за задача да съветват и като използват в съгласие младите за свои помощници, по такъв начин взаимно и с общи усилия те съхраняват цялата държава."[116]

2) Описанието; митът

Полисът на *Закони* създава усещането за митична цялост, доколкото митът представлява онзи вид разказ, при който е възможно описанието да прерасне в построение, а както ще покажем – и художникът да се приближи до демиурга. Митът не само описва, той и изгражда цялост. Този голям полисен мит на *Закони*, чиято тема е съвпадението между действие и устояване, се намира някак на граничната област между диалектиката и поезията.

Платоновият мит е изобщо силно диалектизиран, защото е поставен в условията на едно разговаряне, което хем споделя, хем описва, хем дири пътя за набавяне на сигурна истина, логика и цялостност в конкретното,[117] което обикновено съществува в отделността. Без мита, който представя и откроява върху някаква цялост невидимите и недоказуемите в разговора механизми на реда в пораждането, промяната и възмездяването, който показва откъм отвъдността изначалните разделения, върху които диалектиката стъпва тук (истина-лъжа; битие-небитие), за да утвърди или отхвърли даден възглед, разговорът е застрашен от това, всеки път да трябва

116 XII, 964е-965а.

117 В тази връзка трябва да споменем за Клод Леви-Строс и *Дивото мислене*, където, макар и по-друг път и с друга цел, наново се извиква старият проблем за истината и логиката на конкретното. Диалектическият разговор и диалектизираният мит при Платон приличат много на тотемен оператор.

да доказва нуждата от доказателство, преди да може да изложи какъвто и да е възглед. Без мита диалектическото усилие, упражнено в света на тукашното, всеки път би се съпротивлявало на самото себе си, без нито да успее да се прехвърли отвъд, нито решително да се откаже от този опит. При Платон митът и логическото откриване на истината не са в равностойност относно постигането на едно и също познание – така, както ги определяли и продавали софистите,[118] – а в зависимост така, както са в зависимост устойчивото и неустойчивото, общото и конкретното, отвъдното и тукашното.

В този смисъл цялото усилие на *Закони* да се покаже причастността на действането към отвъдния и изначален ред бива по необходимост вложено в диалектизирания мит. Това е със сигурност особен мит – мит, който не може да се заключи в един-единствен разказ или в някаква космогония. Той е като основа за тъканта на съчинението – устойчива, стабилно усукана, но не изцяло видима. Тя се показва тук и там именно като разкритие на механизмите, чрез които човешкият свят е причастен и зависим на реда: и навярно най-добрият пример за такова откриване е мястото от Първа книга,[119] където Платон говори за хората като за кукли на конци, които ту са движени от боговете, ту сами се спускат насам и натам под диктата на собствените си влечения.

Но с оглед на критиката на подражанието (μίμησις), която Платон е изложил в *Държавата*, все пак трябва да се повдигне въпросът за мястото на описанието, каквото и да описва то, относно истината. В *Държавата* това място, заемано от поетите, е третото – и то, както е добре известно,

118 „Като разкажа мит ли да ви докажа това, или като проследя един аргумент?“, пита Протагор в едноименния диалог (320c).

119 644d и сл.

никак не е почетно, защото е възможно най-далеч от истината.[120] Следователно не можем да очакваме, че Платон ще го отреди за себе си, доколкото се усеща като писател, или за своя полисен герой – законодателя. И въпреки това законодателят в *Закони* сам се представя пред трагическите поети, дошли в полиса, като поет: „Скъпи гости", казва той, „ние самите сме поети на трагедия, по възможност най-красива и достойна. Всъщност цялото ни държавно устройство е изградено като подражание на най-красивия и най-достоен живот и това ние смятаме, че е в действителност най-истинната трагедия. Поети сте вие, поети сме и ние на същото – ваши съперници и противници за най-красивата драма, каквато само истинният закон по природа може да постигне, както се надяваме."[121]

Но същият този законодател, наричащ себе си драматичен поет, постоянно опитва да се приближи с едно място до истината, като открито се представя и за демиург или занаятчия[122] – за онзи, който в *Държавата* наблюдава идеята за даденото нещо и след това действително го изработва. Това приближение до прагматичната функция е затвърдено чрез своеобразно изтъняване на описателната. Законодателят не рисува цялата картина, той само планира, очертава, скицира (ὑπογράφειν).[123] Но и като демиург той не бърза да строи планираното, а го обмисля и някак му се наслаждава, така че по възможност да го приближи още повече до идеалното, до образеца, който е κατὰ φύσιν. С изключителна простота, за която в едно известно размишление от *Propos sur le bonheur*

120 Вж. X, 597b и сл.

121 VII, 817b.

122 V, 746d; X, 898b.

123 V, 734e; 737d; VII, 803a; XI, 934c.

напомня и Ален, Платон е казал това в Девета книга: „Гостенино, налагаме си един смешен избор и рискуваме да заприличаме на законодатели, притиснати да законодателстват на всяка цена от някаква могъща необходимост, която не би им позволила да сторят това утре. Ние обаче можем – казвам това с вяра в бога – подобно на зидари или на някои, които са започнали друг някакъв строеж, просто да се повъртим наоколо, за да съберем материалите, които ни се струват подходящи за замисления строеж, и после на спокойствие да изберем най-добрите. Да приемем, че ние сега не сме онези, които строят, притиснати от необходимостта, а по-скоро онези, които имат достатъчно време, и с едни камъни съзиждат, а други си приготвят наблизо. Струва ми се правилно да се каже, че едни закони сме установили на местата им, а други засега сме отделили настрана.“[124]

3) Мястото на човека

Мястото на човека в тази цялост се обуславя от избор между два вида причастност: тази, при която частта е вътрешно устойчива, но незавършена без цялото, и тази, при която частта е завършена, но неустойчива без цялото. С оглед на човека и човешкото Платоновият проект от *Закони* налага втория вид причастност: човекът условно е завършен в себе си, защото разполага с възможностите да променя съществуващото в своя живот; с помощта на образованието и правилното насочване на възможното той е способен да изгради себе си като тиран и да упражнява власт над другите – Платон изобщо не се съмнява в това. Но неговият живот, с оглед на

124 858b-c.

отвъдното, е неустойчив, ефимерен, дори опасен, ако допуска несправедливости, защото ще бъде възмезден. Линията, в която Платон мисли човешкия живот, е тази, която налага грижата на Антигона за спазването на божествения ред, тъй като човешкото съществуване е зависимо повече от него, отколкото от реда тук; тази, която мотивира прословутата ѝ сметка, че тук ще живее кратко, докато там ще лежи вечно.[125]

Когато Платон разглежда в Десета книга възгледа, че боговете не се грижат за хората, неговото доказателство в противното акцентира именно върху темата за мястото на човека в цялото. След като боговете са изпълнени със завършената добродетел, те, казва Платон, не могат да са причастни на безделието, леността, разпуснатостта – които са със сигурност злини. Значи, доколкото са и господари на Всичкото (τὸ πᾶν), на тях никак не подхожда да нехаят за него. Следователно, щом не и е възможно някой да се грижи добре за цялото, без да се погрижи и за най-малката му част, и боговете, щом се грижат за реда на цялото, се грижат и за неговите части: „Онзи, който се грижи за Всичкото, е свързал всяко нещо с оглед на спасението и добродетелта на Цялото. И всяка една част от Цялото, доколкото е възможно, понася и върши според силите си онова, което ѝ подобава (...) Една от тези частици, нещастнико, е и твоята, и тя, макар и съвсем незначителна, винаги съдейства, като гледа към Всичкото; обаче не си разбрал, че всяко пораждане се случва с оглед на Цялото, така че в основата на вселенския живот да лежи една щастлива същност: но тя не се поражда заради теб, а ти заради Цялото. Всеки лекар, а и всеки умел занаятчия прави всички неща заради

125 Софокъл, *Антигона*, 73-77.

Всичкото с оглед на най-доброто, което ще съдейства за общото – и изработва всяка част именно заради цялото, а не цялото заради някоя част."[126]

Зависимостта между пораждане (γένεσις) и същност (οὐσία), която Платон в този пасаж обвързва с плана на създателя, е, разбира се, валидна изобщо за всички пораждания: те стават, както се казва във *Филеб*,[127] с оглед на същността, а не тя с оглед на пораждането. Разбирането за тази зависимост между пораждане и същност е важно, защото чрез него се основава и възможността на човека (и на всичко, което съществува) в онтологичен план: при Платон човекът не разполага с възможността да променя съществуването като изначален ред, нито да го пренебрегне; той може да променя единствено реда в практическия си живот, като го приближава чрез действането си до устойчивия и вечен ред на божественото или го отдалечава от него. Тази възможност е заключена в грижата за човешката душа, която е онтологичната връзка на човешкото с божественото, но така също и областта на съществуването като съществуване: това – при едно свободно скициране – налага да мислим Платоновата философия по-скоро за психоцентрична, отколкото за антропоцентрична.

Човекът не разполага с възможност да променя съществуването като изначален ред и защото произходът на самия човек при Платон е строго различен от произхода на реда и битието. Това не е особеност на гръцката метафизика. Особеното при Платон е, че човекът се поражда след своеобразни прекъсвания на онтологичната линия. В *Тимей* той не е създаден от Бога-Демиург, който чрез най-фини занаятчийски дей-

126 903b-e.

127 53e и сл.

ности първоначално създава световната душа и световната сфера, а доста по-късно и от по-нетрайни материали, при това чрез посредници – от боговете, които този Бог създал и на които поръчал човека.[128] Самото създаване на световната сфера пък показва ясно, че строежът на човека и човешкото не е нещо, което заслужава да бъде наподобено: така, казва Платон,[129] Демиургът не сметнал за необходимо да дава очи и уши на световната сфера, защото нямало какво тя да види извън себе си и какво да чуе,[130] нито ѝ дал органи за поглъщане и отделяне на храната, нито ръце и крака, защото тя била напълно самодостатъчна. Всичко това при човека – сетивата, хранителните органи, двигателните органи – е плод на неговата несамодостатъчност и затова то не заслужава по-голяма грижа и почит от необходимата.

Прекъснатостта между възникването на реда и възникването на човека не позволява и човешката история да се мисли като прогрес. Там, където човекът произхожда по непрекъсната линия от произхода на света като негово естествено продължение, нещата стоят обратно: така е при Демокрит, доколкото съдим за тези възгледи по остатъците от съчинението му Μικρὸς διάκοσμος (*Малкото мироздание*)[131]; така е особено при Протагор, доколкото съдим по възгледите му, отразени в едноименния Платонов диалог, и най-сетне, доколкото можем да разчетем като софистично отлагане възгледа за човешката история в Археологията от Първа книга

128 41c.

129 33b и сл.

130 Това място от *Тимей* може да се разчете и като забележка (или корекция) към Ксенофан, който си представял сферата на света като единен неподвижен бог, който „цял гледа, цял мисли, цял слуша“ (DK, B 24).

131 Дилс ги обединява като фрагмент B 5 от неговите съчинения.

на Тукидид. Прекъснатостта не позволява на човека да отрежда съществуването и несъществуването на изначалния ред: затова и при Платон, особено в *Закони*, най-голямото престъпление на човека е дръзкото отсъждане срещу онези, които представляват този ред: боговете и родителите. Човек изобщо е задължен чрез произхода си и несамодостатъчността си с вярата, че съществуват богове. И е задължен да се грижи за онези, които са го родили. Обратно, непрекъснатостта в линията на произхода позволява на човека да бъде, казва Протагор, сам ред и „мяра за всички потребни неща: за съществуващите – че са; за несъществуващите – че не са."[132] И по никакъв начин този произход не го задължава с вяра в съществуването на боговете.[133] Софистично образованите автори от поколението след Протагор стигат дори до възгледа, че боговете били измислени в хода на еволюцията от човека, за да бъдат плашени с тях злите хора: особено показателни са запазените петдесетина стиха от сатирната драма *Сизиф*, дело на известния политик от олигархичната партия Критий – същият този роднина на Платон.[134]

Прагматизмът от *Закони* се явява като второ място спрямо идеалното; и можем да приемем, че то е второ спрямо идеалния план от *Държавата*.[135] Прагматизмът от *Закони*, ка-

---

132 DK, B 1. При Платон, разбира се, мяра за съществуващото и несъществуващото е божественото, а не човекът. Вж. тази евристична корекция в *Закони*, IV, 716c.

133 Заради възгледа, че човешкият живот е твърде кратък, за да се каже дали съществуват, или не съществуват боговете (DK, B 4), книгите на Протагор, според сведението на Диоген Лаерций (*Животът на философите*, IX, 52), били публично изгорени в Атина.

134 Дилс включва тези стихове като фрагмент B 25 от неговите съчинения.

135 Платон, изглежда, сам казва това: V, 739a и сл.

то описание на реалния занаятчийския труд на законодателя, е свързан с определена грижа за ефикасността на предписанието: грижа, която е уникална за Платоновото творчество. Този прагматизъм обаче не може да бъде разбран напълно, ако бъде мислен единствено откъм производителността на действането и ако бъде изолиран от метафизичните си предпоставки или изпуснат от метафизичните си граници: защото именно те налагат върху човешкото действане изискването за устойчивост.

ПЪРВА КНИГА

[624a] Атинянинът: Бог ли някой, или човек, чуждестранни приятели, е причина за създаването на вашите закони?[1]

Клиний: Бог, чужденецо, да, бог, така несъмнено е най-справедливо да се каже. При нас по-точно се посочва Зевс, а при лакедемонците, откъдето е ей-този човек, мисля, че това е Аполон, нали?[2]

Мегил: Да.

Атинянинът: Да не би да имаш предвид това, че Минос, според Омир, **[b]** посещавал и се срещал с баща си през девет години и така устроил законите на вашите градове[3] съобразно с неговите съвети?[4]

Клиний: Наистина така се говори при нас; а също и че брат му Радамант – впрочем знаете името – **[625a]** бил изключително справедлив. И действително поне ние, критяните, бихме казали, че той е получил основателно тази похвала заради това, че по онова време е уредил съдебните дела.[5]

Атинянинът: Разбира се, тази слава е прекрасна и определено подхожда за син на Зевс. А след като ти, а и този човек, сте отгледани при такива законови нрави, очаквам, че не би ви било неприятно да проведем събеседване и за сегашното държавно устройство и за законите, като говорим и слушаме, **[b]** докато вървим по пътя си. А и пътят от Кносос към пещерата на Зевс и светилището[6], както сме чували, е достатъчно дълъг за това, пък и успоредно на пътя под високите дървета най-вероятно има сенчести места за почивка в тази жега, която сега е настанала, а за възрастта ни би било добре

начесто да поспираме на тях и като се ободряваме с разговори помежду си, така да изминем целия си път с лекота.

Клиний: Всъщност, чужденецо, когато човек напредне по пътя, **[c]** в свещените горички действително има чудесни кипариси, високи и красиви, както и полянки, на които бихме могли да прекарваме почивките си.

Атинянинът: Прав си.

Клиний: Определено, но след като ги видим, ще сме още по-убедени. Ала нека да тръгваме и дано имаме късмет!

Атинянинът: Дано! Хайде, кажи ми: съобразно какво законът е устроил при вас сиситиите, гимназионите и типа въоръжение?[7]

Клиний: Ами, чужденецо, според мен, а и за всеки друг, е лесно да се проумее поне нашата уредба. Впрочем, вие виждате, природата на цялата земя на Крит **[d]** не е равнинна като тази на тесалийците (всъщност те затова си служат повече с коне, докато ние – с бягане), а понеже, от своя страна, е неравна, е по-подходяща за развиване на пешия бяг.[8] Затова в такава страна е необходимо да се притежават леки оръжия и да се тича без товар, а изглежда, че именно лекотата на лъковете и стрелите е подходяща за това. Наистина всичко това при нас е подготвено за война **[e]** и законодателят също, както поне на мен ми се струва, е устройвал всичко с оглед на това. Изглежда, че отново затова той е учредил сиситиите – понеже виждал, че всички, когато са на военен поход, са принудени от самите обстоятелства, в името на собствената си безопасност, да се хранят заедно през това време. Така именно, струва ми се, той е осъдил безумието на множеството, което не разбирало, че всички държави[9] водят постоянна война през целия си живот срещу всички други. А ако по време на война действително трябва в името на безопасността да има общи хранения, като някои водачи и **[626a]** подчинени

в определен ред бъдат стражи, това трябва да се прави и в мирно време. Всъщност онова, което повечето хора наричат мир, е само име, докато в действителност за всички държави по природа постоянно съществува необявена война срещу всички други държави.[10] И ако гледаш на нещата по този начин, ще откриеш, че критският законодател е устроил почти всички законови положения[11] и за общността, и за отделния човек с поглед, отправен към войната, и съобразно с това **[b]** ни е възложил така да пазим законите, понеже нищо друго – нито придобивка, нито обичай – не носи никаква полза, ако човек не побеждава във война, а напротив – всички блага на победените отиват при победителите.

Атинянинът: Изглежда, гостоприемни приятелю, че ти наистина си се упражнявал в овладяването на законовите норми на критяните. Но дообясни ми следното: според определението, което ти даде на добре устроената държава, **[c]** струва ми се, казваш, че тя трябва да е уредена и да се управлява така, та във война да побеждава останалите държави. Нали?

Клиний: Напълно. А мисля, че и този наш приятел разсъждава по същия начин.

Мегил: Впрочем, божествени човече, как иначе изобщо би могъл да отговори който и да било лакедемонец?

Атинянинът: Тогава дали това е вярно за отношенията на държавите спрямо други държави, докато за едно село спрямо друго село е различно?

Клиний: В никакъв случай.

Атинянинът: Значи е същото?

Клиний: Да.

Атинянинът: А как е за една къща спрямо друга къща в селото, както и за един човек спрямо друг, пак ли е същото?

Клиний: Същото е.

[d] Атинянинът: А дали човек трябва да мисли за са-

мия себе си както враг – за врага? Или как отговаряме, че е в случая?

Клиний: Атински приятелю (впрочем не бих искал да се обръщам към теб с ‘атически’, понеже ми се струва, че си по-достоен да бъдеш наричан по името на богинята), след като правилно върна разговора към началното му положение, ти го изясни, така че по-лесно ще откриеш, че току-що ние правилно изтъкнахме: в обществото всички хора са врагове за всички останали, а в частния живот всеки е враг за самия себе си.

[e] Атинянинът: Какво имаш предвид, чудни човече?

Клиний: И тук, чуждестранни приятелю, това да победиш самия себе си е първата и най-прекрасна победа, докато да претърпиш поражение от себе си е най-позорното и едновременно с това най-грозното нещо. А това свидетелства за войната, която се води във всички нас срещу нас самите.

Атинянинът: Тогава нека отново върнем назад разсъждението. След като, впрочем, всеки един от нас е или по-силен от себе си, или по-слаб, **[627a]** дали да твърдим, че нещата стоят по същия начин и за дома, и за отделното село, и за държавата по отношение на тях самите, или да не го твърдим?

Клиний: Ти имаш предвид това, че една държава е по-силна от себе си, а друга е по-слаба?

Атинянинът: Да.

Клиний: Ти и за това основателно попита. Защото подобно нещо определено съществува и е крайно разпространено, и то не на последно място – в държавите. Защото държавата, която е от онези, в които по-добрите побеждават множеството и по-лошите, правилно би била определяна като постигнала надмощие над себе си и би била най-справедливо прославяна за тази победа, докато в обратния случай би ѝ се полагало обратното.

[b] **Атинянинът:** Всъщност нека оставим настрана въпроса, дали изобщо някога по-лошото е по-силно от по-доброто, защото за него е нужен по-дълъг разговор, но казаното от теб току-що го разбирам, а именно, че които и да са граждани, роднини и произхождащи от една и съща държава, ако са несправедливи и се съберат мнозина, поробват със сила справедливите, понеже те са малцинство, и щом получат надмощие, държавата правилно би била наричана по-слаба от себе си, както и лоша, а ако те претърпяват поражение, тя е по-силна и достойна.

[c] **Клиний:** Но, чуждестранни приятелю, казаното е и доста необичайно. И все пак е съвсем необходимо да се съгласим с него в този му вид.

Атинянинът: Спри за момент. Нека и това разгледаме отново: ако се родят мнозина братя и макар да са синове на един мъж и на една жена, повечето от тях се окажат несправедливи, а малцина – справедливи, в това все пак не би имало нищо чудно.

Клиний: Наистина не би имало.

Атинянинът: И не би ни отивало, нито на мен, нито на вас да преследваме нататък твърдението, че когато лошите побеждават, и домът, и целият род биха могли да се определят като по-слаби от себе си, а пък са по-силни, когато лошите [d] търпят поражение. Защото не заради удачността или неудачността на думите разглеждаме в момента мнението на множеството, а във връзка с правилността и погрешността на законите – какво всъщност представляват те по природа.

Клиний: Съвсем вярно го каза, чужденецо.

Мегил: Действително е хубаво и аз съм съгласен с това, поне до този момент.

Атинянинът: Но нека разгледаме и следното: някой би ли могъл да бъде съдия за споменатите преди малко братя?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: Тогава кой от следните двама съдии би бил по-добър: онзи, който би отстранил **[e]** всички лоши сред тях и би наредил по-добрите да ръководят самите себе си, или пък другият, който би накарал достойните да управляват, а по-лошите – да се подчиняват доброволно, след като ги е оставил живи? Нека обаче споменем и един трети съдия, действащ съобразно добродетелта, ако би се намерил такъв, който, поел някой род, в който царят разногласия, не би отстранил **[628a]** никого, а би помирил всички и би им наложил закони за в бъдеще, би успял да запази приятелството помежду им.

Клиний: Далеч по-достоен би се оказал един такъв съдия и законодател.

Атинянинът: И действително той би създавал закони за тях с оглед не на войната, а точно на нейната противоположност.

Клиний: Това е вярно.

Атинянинът: А какво да кажем за онзи, който обединява държавата? Дали той би нареждал живота ѝ повече с оглед на външната за нея война **[b]** или на войната, която постоянно се зарежда вътре в държавата и която се нарича междуособица? Онази война, която всеки най-малко би искал някога да се зароди в собствената му държава, а ако все пак се зароди, да се прекрати възможно най-бързо.

Клиний: Очевидно е, че с оглед на последната.

Атинянинът: А кое от двете би предпочел човек: след междуособиците да настане мир, след като едните загинат, а другите победят, или като се установи приятелство и мир чрез помирение, тогава, ако е необходимо, да насочи **[c]** ума си към външните врагове?

Клиний: Всеки би искал по този втория, а не по първия начин да се случват нещата за собствената му държава.

Атинянинът: Следователно също и законодателят?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: А нали именно заради най-доброто всеки би постановил законовите положения, не е ли така?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: А най-доброто не е нито войната, нито междуособиците (и човек трябва да се моли да няма нужда от тях), а мирът между хората, съпроводен с приятелско отношение. И в действителност това, държавата да побеждава **[d]** самата себе си, както изглежда, не би се оказало сред най-големите блага, а сред необходимостите. Това е същото, както ако за едно боледуващо тяло, подложено на медицинско пречистване, някой може да смята, че в този момент то е в най-добро състояние, а не обръща никакво внимание на тялото, което изобщо не се нуждае от лечение. По същия начин онзи, който мисли за щастието[12] на държавата или дори на отделния човек, ако обръща поглед само и най-напред към външните военни дела, не би се наричал никога с право държавник, нито би бил добросъвестен законодател, освен ако не създава по-скоро законите за войната заради мира, **[e]** отколкото свързаното с мира – в името на военните дела.

Клиний: Струва ми се, че по някакъв начин това твърдение бе изказано правилно от теб, гостенино, но пък се чудя дали и нашите законови положения, а освен тях и лакедемонските, не са изцяло и старателно насочени към войната.

[629a] Атинянинът: Твърде е възможно, но пък сега не трябва ожесточено да спорим помежду си, а спокойно да питаме, сякаш и ние, и те се стремим най-вече към това. И така, последвайте ме в разсъжденията ми. Нека привлечем, разбира се, Тиртей, който по произход е атинянин, но пък е станал

спартански гражданин;[13] той е човекът, занимавал се най-сериозно с тези въпроси, и е казал:

„нито бих го споменал, нито бих
придал значение на мъж,[14]"

[b] твърди поетът, дори да е най-богатият човек, дори да е спечелил множество блага (като изрежда почти всички възможни), ако не е бил винаги най-достоен по време на война. Тези стихове несъмнено и ти си ги чувал, а смятам, че и този наш приятел им се е преситил.

Мегил: Разбира се.

Клиний: Те и до нас всъщност са стигнали, донесени от Лакедемон.

Атинянинът: Добре, нека сега разпитаме заедно този поет горе-долу така: „Тиртее, най-божествени поете – защото действително ни се струва, **[c]** че си мъдър и добър, понеже по отличен начин си възхвалил отличаващите се във война, – всъщност ние – и аз, и този човек също, кнососецът Клиний, сега явно, както ни се струва, сме напълно съгласни с теб по този въпрос. Но дали говорим за едни и същи хора – това искаме да разберем ясно. Хайде, кажи ни наистина: дали и ти като нас ясно разграничаваш два вида война? Или друго смяташ?" На това, смятам, и някой далеч по-неумел **[d]** от Тиртей би отговорил вярно: да, има два вида война: тази, която всички наричаме междуособица и която наистина е най-тежката от всички войни, както казахме току-що. А пък другия вид война (онази, която водим, когато се изправяме срещу външните врагове, както и срещу чужденци), смятам, че всички ще определим като много по-лека от първата.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Кажи впрочем кои хора така си прехвалил

и с оглед на коя от двете войни ги хвалиш и кои, от друга страна, си порицал? Впрочем струва ми се, че имаш предвид онези, които воюват срещу външни врагове – поне така си казал [e] в стихотворенията си: че изобщо не понасяш такива хора, които не се осмеляват да гледат кървавата сеч

„и до враговете застанали,
отблизо да нанасят удари.[15]"

А след това ние бихме казали следното: „Ти, Тиртее, изглежда, хвалиш най-вече онези, които се изявяват във войната срещу чужденци и външни врагове." Той вероятно би признал това и би се съгласил, нали?

Клиний: Какво друго наистина?

[630a] Атинянинът: Но дори тези да са достойни хора, ние, от своя страна, казваме, че още по-достойни, и то с много, са онези, които в най-голямата война изпъкват като най-достойни. А и ние имаме за свидетел един поет – Теогнид, гражданин на мегарците от Сицилия,[16] който казва:

„Верният мъж със злато и
сребро да се сравнява
е достоен, Кирне, в тежко разцепление.[17]"

И наистина, твърдим, че този човек се оказва по-добър от първия в една по-тежка война, общо-взето колкото са по-добри справедливостта, [b] благоразумието и разсъдителността, събрали се в едно с мъжеството, отколкото само мъжеството. Впрочем човек изобщо не би могъл да остане верен и невредим в междуособиците без една пълна добродетел, а колкото до онези, които са стъпили здраво на краката си и се сражават, готови да умрат в онази война, за която

говори Тиртей – твърде голяма част от тях са наемни войници, повечето от които, с изключение на неколцина, наистина твърде малобройни, стават нахални, несправедливи, дръзки и общо взето възможно най-безразсъдни от всички хора. Но всъщност докъде ще стигне този сегашен наш разговор, а и изобщо какво **[c]** иска да изясни с това твърдение? Очевидно следното: повече от всеки друг насочваният от Зевс законодател на тази страна, а и изобщо всеки, от който има някаква полза, винаги ще постановява законите с оглед не на друго, а на най-значимата добродетел. А самата тя е, както твърди Теогнид, вярност в страшните моменти, която човек би могъл да я нарече съвършена справедливост.[18] А онази, която от своя страна Тиртей е прославил най-много, е наистина прекрасна и е и разкрасена уместно от поета, но все пак, ако трябва да се определи най-правилно, тя е четвърта по ред, **[d]** както и по заслужени почести.[19]

Клиний: Чуждестранни приятелю, май отпращаме нашия законодател сред по-долните законодатели.

Атинянинът: Не него, прекрасни човече, а самите себе си пращаме там, щом като смятаме, че Ликург, а и Минос са установили всички законови положения и в Лакедемон, и тук, на Крит, с оглед най-вече на войната.

Клиний: А как всъщност трябва да разсъждаваме?

Атинянинът: Смятам, че така е истинно и справедливо **[e]** да се разсъждава, когато се разговаря върху нещо божествено: законодателят е постановявал законите не с оглед на една (при това най-нищожната) част на добродетелта, а с оглед на добродетелта като цяло; и трябва да изследваме законите на Ликург и Минос според нейните видове, а не според разните видове, според които хората днес предпочитат да ги изследват. Защото сега всеки изследва и предлага онова, от което има нужда: един – въпросите за наследствата и за

дъщерите-наследници[20], втори – за безчинството, други пък – за хиляди други подобни проблеми. Ние обаче твърдим, че **[631a]** добре изследващите законите познават такъв тип изследване, каквото ние сега подехме. А пък на твоя подход на тълкуване на законите напълно се удивлявам. Защото да се започва от добродетелта, като се казва, че законодателят е действал заради нея, е правилно; това обаче, което ти каза, че той е създавал законите, като е свеждал всичко до една част на добродетелта, и то до най-незначителната, това твое твърдение, според мен, вече очевидно беше неправилно и заради това току-що изложих цялото разсъждение след него. Но в коя посока всъщност исках **[b]** ти да поемеш и да говориш нататък, а аз да слушам? Искаш ли да ти кажа?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: „Чужденецо", трябваше да кажеш, „законите на критяните са почитани сред всички гърци в такава изключителна степен не напразно, а защото са правилни, след като правят щастливи тези, които ги прилагат, като им осигуряват всички блага. Впрочем съществуват два типа блага – човешки и божествени. Божествените ръководят човешките и ако някоя държава получи по-висшите, **[c]** придобива и по-нисшите, а ако не – бива лишена и от двата типа. По-нисшите са следните: на първо място е здравето, красотата е на второ, на трето пък – силата в бягане и във всички други телесни занимания, четвърто е богатството, но не сляпото, а онова, което е с остър поглед, защото следва разсъдителността. А пък тя, разсъдителността, от своя страна е първото сред божествените блага и ги предвожда, на второ място е благоразумното състояние на душата, съпроводено от ум, а след като към тези две се добави мъжество, на трето място би дошла справедливостта, а на четвърто – **[d]** самото мъжество. Всички тези блага са били поставени по природа пред първата

група и именно така трябва да ги подрежда и законодателят. След това трябва да убеждава гражданите, че и останалите наредби са обърнати към същото, като от тях човешките са обърнати към божествените, а божествените – към ума като към господар. Той трябва да полага грижи също за браковете, които сключват помежду си, след това за създаването и отглеждането на децата, [e] и момчета, и момичета, и в младостта им, и след навлизане в зрялата възраст, и чак до старостта, като правилно отдава или лишава от почит; и след като е проследявал и охранявал при всички техни общувания и страданията, и удоволствията им, и страстите, и усилията **[632a]** на всичките им любови, правилно да ги кори и да ги хвали чрез самите закони. От друга страна, в моментите на гняв и страх, при всички сътресения на душите, които настъпват вследствие на някое нещастие, и при всички избавления от тях в щастливите моменти; при всичко, което се случва при болести, войни или бедност, или пък всичко, което сполетява хората в обратните случаи – при всичко това [b] той трябва да сочи и да определя кое за характера на всеки един човек е хубаво и кое – не. А след това е необходимо законодателят да следи откъде идват печалбите на гражданите и разходите им, както и да наблюдава – относно доброволните или недоброволни свързвания и разделения между всички тези граждани – при какви обстоятелства те влизат във всяко от тези отношения, а също и при кои от тях се съобразяват с това, кое е справедливо и кое – не, а в кои – това се пренебрегва. Той трябва и да раздава почести на подчиняващите се на законите, а на неподчиняващите се – да налага определени наказания, [c] докато, след като стигне до края на държавното устройство като цяло, не установи по какъв начин трябва да се организират погребенията за всички починали и какви почести трябва да им се отдават. Разгледал това, създалият зако-

ните за всички тях ще определи пазители (едни – изпъкващи с разсъдителността си, други – с истинното си мнение), така че след като умът свърже всичко това, да покаже, че то следва благоразумието и справедливостта, а не богатството, **[d]** нито честолюбието." Така, гостоприемни приятели, аз поне исках и сега все още бих желал вие да изложите в каква степен в законите, приписвани на Зевс и на Аполон Питийски, които са ги постановили съответно Минос и Ликург, се съдържа всичко това и по какъв начин се е запазил някакъв определен ред, прекрасно видим за този, който е опитен в законите, благодарение било на изкуство, било на някои свои нрави, докато за нас останалите не е очевиден по никакъв начин.

Клиний: Как тогава, чужденецо, трябва да говорим оттук нататък?

Атинянинът: На мен лично ми се струва, че трябва отново отначало, **[e]** както започнахме, да разгледаме най-напред практиките, свързани с мъжеството, след това да разгледаме друг, а после, ако искате, и трети вид добродетел. А като разгледаме първия вид, нека се опитаме, като го вземем за пример, да беседваме и върху другите по този начин и да си облекчим пътя. След заниманието с цялостната добродетел пък ще покажем, ако бог пожелае, че всичко, което току-що разгледахме, е обърнато към нея.

[633a] Мегил: Ти предлагаш нещо хубаво, но опитай се първо да оцениш този наш поклонник на Зевс.

Атинянинът: Ще се опитам, но също и теб, а и мен самия ще оценя, защото разговорът ни е общ. И така, казвайте: твърдим, че сиситиите и гимнастическите упражнения са учредени от законодателя заради войната?

Мегил: Да.

Атинянинът: А нещо трето или четвърто? Защото може би така би трябвало да броим и при останалата добродетел

– частите ѝ, или както трябва да се наричат, стига само човек да е наясно с това, което говори.

[b] **Мегил:** Значи като трето аз, като всеки друг лакедемонец, бих казал, че той е измислил лова.

Атинянинът: Но нека се опитаме да посочим нещо четвърто или дори пето, ако можем.

Мегил: Тогава аз бих се опитал да посоча и четвъртото – проявите на твърдост пред болките, които често се изпитват при нас – и в юмручните боеве помежду ни, и при онези грабежи, които винаги се осъществяват с помощта на множество удари.[21] А има и още нещо, което се нарича 'криптия'[22], и по чудесен начин допринася за каляването на твърдост, понеже е съпроводено с много трудности: [c] и да се ходи бос през зимата, и да се спи на голата земя, и човек да се обслужва сам без слугите си, докато и нощем обикаля по цялата страна, и през деня. Също и по време на гимнопедиите[23] при нас се наблюдават страшни калявания на твърдостта, когато се борим със силата на жегата, и в други случаи, толкова многобройни, че човек общо-взето няма да може да приключи, ако ги разглежда един по един.

Атинянинът: Добре говориш, лакедемонски приятелю. Но кажи какво приемаме за мъжество? Дали това е просто и единствено борбата срещу страховете и страданията [d] или също срещу желанията, удоволствията, а и срещу някои опасни примамливи изкушения, които размекват като восък дори духа на онези, които се мислят за по-възвишени?

Мегил: Според мен е така: срещу всичко това.

Атинянинът: Ако наистина помним предишните си разсъждения, този наш приятел говореше за държава, по-слаба от самата себе си, както и за такъв човек. Не беше ли така, кнососки приятелю?

Клиний: Точно така беше.

[e] **Атинянинът:** Тогава дали сега да приемем, че е лош онзи, който отстъпва пред страданията, или и този, който отстъпва пред удоволствията?

Клиний: По-скоро този, който отстъпва пред удоволствията, поне на мен така ми се струва. А и май всички определяме по-скоро надвития от удоволствията като по-слаб от себе си по срамен начин, а не надвития от страданията.

[634a] Атинянинът: Следователно законодателят на Зевс и Питийският законодател без съмнение не са постановили в законите си някакво куцо мъжество, способно да оказва съпротива само отляво, докато отдясно, по отношение на ласкателните и изящните неща – неспособно? Или способно и в двете посоки?

Клиний: Аз лично смятам, че и в двете посоки.

Атинянинът: Тогава нека отново посочим какви обичаи съществуват във вашите две държави, които позволяват удоволствията да се вкусят, а не да се избягват (както не се избягваха и страданията), дори напротив – поставят ги в центъра си и така са започнали да принуждават и да убеждават с помощта на почести човек да ги надвива? [b] И така, къде в законите точно това е уредено по отношение на насладите? Трябва да бъде посочено кое е това, което при вас прави едни и същи хора по еднакъв начин смели и по отношение на болките, и на удоволствията, като побеждават това, което трябва, и по никакъв начин не отстъпват пред непосредствените си и най-страшни врагове.

Мегил: Всъщност, чуждестранни приятелю, така, както можех да посоча множество закони, противопоставящи се на болките, [c] може би не бих успял да изредя такива значими и ясни места във връзка с удоволствията, но пък с някои по-незначителни може би бих се справил.

Клиний: Всъщност и аз самият не бих могъл да направя това за критските закони ясно по еднакъв начин.

Атинянинът: Но, най-благородни приятели, това впрочем никак не е учудващо. Ако обаче наистина някой от нас би могъл да порицае за нещо своите родни закони, понеже иска да види истинното и едновременно с това – най-прекрасното положение, нека приемаме това един за друг не строго, а по-меко.

Клиний: Правилно се изрази, приятелю от Атина, и трябва да те послушаме.

[d] Атинянинът: Защото подобно поведение, Клиние, не би подобавало на мъже на нашата възраст.

Клиний: Определено.

Атинянинът: Но ако все пак някой, правилно или не, упреква лаконското и критското държавно устройство, това би било друг въпрос. Всъщност вероятно аз би трябвало да представя каквото имам предвид по-скоро пред повече хора, а не пред вас двамата. Впрочем при вас, ако наистина законите като цяло са уредени както трябва, един от най-хубавите закони би бил следният: не е позволено никой от младите да търси **[e]** кое в законите е добро и кое – не, а единодушно и единогласно всички да се съгласяват, че всичко е установено добре, след като богове са го положили, и ако някой се изказва различно, не трябва по никакъв начин да се допуска да бъде слушан. Но ако някой възрастен мъж има някаква забележка към вашите норми, нека изказва такива аргументи пред някой държавен служител и пред свой връстник, без обаче да присъства никой младеж.

Клиний: Действително съвършено правилно говориш, чужденецо, и като прорицател, **[635a]** след като, макар и да си отдалечен от намерението на онзи, който едно време е

създал законите, сега, струва ми се, ти ги разгада подобаващо и говориш напълно верни неща.

Атинянинът: Следователно, след като сред нас сега няма младежи, то при напредналата си възраст бихме получили разрешение от законодателя да разговаряме насаме точно по тези въпроси, без да извършваме никакво нарушение?

Клиний: Нещата стоят по този начин и затова, без да се въздържаш от нищо, порицавай нашите закони. Защото да се разпознае нещо недобро не е недостойно, а е възможно това да се окаже лечебно за онзи, който приема **[b]** посочваното не с нежелание, а благосклонно.

Атинянинът: Хубаво. Но всъщност аз все пак няма да порицавам законите, преди да съм ги разгледал колкото е възможно по-надеждно, а по-скоро ще изразя моето затруднение. Защото единствено на вас сред гърците и варварите, за които имаме сведения, законодателят е наредил да се въздържате от най-големите удоволствия и забавления и да не ги вкусвате, докато относно страданията и страховете, които току-що разгледахме, е сметнал, че щом някой от дете **[c]** ги е избягвал в крайна степен, ако някога се окаже сред неизбежни затруднения, страхове и страдания, той ще избяга от онези, които са упражнени в тези състояния и ще стане техен роб. Същото всъщност, според мене, същият законодател е трябвало да измисли и по отношение на удоволствията, като си каже сам на себе си: ако нашите граждани са останали от младини неопитни в най-големите удоволствия и са се оказали неподготвени да устояват на удоволствията и да не бъдат принуждавани да вършат нищо позорно, то заради сладката податливост на удоволствията **[d]** те ще изпитат същото както отстъпващите пред страховете; те ще робуват по друг, още по-срамен начин на онези, които са способни да надделяват над удоволствията и които са овладели въпросите около удо-

волствията (хора понякога напълно лоши), ще имат душа отчасти робска, отчасти – свободна, и ще бъдат недостойни да се наричат просто смели или свободни. И така, вижте дали нещо от казаното сега ви се струва казано както трябва.

[e] Клиний: Според твоето разсъждение на нас ни се струва, че е така поне в известно отношение. Обаче веднага и лесно да се проявява доверие за толкова сериозни неща май е присъщо по-скоро на млади и неразумни хора.

Атинянинът: Но, Клиние, и ти, лакедемонски приятелю, ако бихме искали да разгледаме следващия от въпросите, които си набелязахме, то след мъжеството нека поговорим точно за благоразумието: какво ще открием за него във вашите държави по-особено в сравнение с положението в онези, които се управляват както дойде **[636a]** – както току-що направихме по въпросите на войната?

Мегил: Това не е толкова лесно, но изглежда впрочем, че сиситиите и гимнастическите упражнения са били открити удачно с оглед и на двете добродетели.

Атинянинът: Чуждестранни приятели, изглежда, че определено е трудно свързаното с държавните устройства да бъде в еднаква степен безспорно на дело и на думи. Защото сякаш, както е с телата, не е възможно на едно тяло да се наложи дори едно занимание, при което да не се окаже, че макар едно и също, в някои отношения то вреди на нашите тела, **[b]** докато в други – им помага. Затова и тези гимнастически упражнения, и сиситиите днес в много отношения са полезни за държавите, с оглед на междуособиците обаче са им в тежест – това го доказват синовете на милетците, беотийците и турийците.[24] Изглежда също, че този обичай е погубил и един древен и природен закон – удоволствието при любовните актове, не само при хората, но и при животните. И за това човек би могъл на първо място да обвинява вашите дър-

жави, **[c]** както и всички други, които се захващат особено сериозно с гимнастическите упражнения. И независимо дали тези въпроси трябва да се обмислят на шега или насериозно, трябва да се мисли за това, че удоволствието на женския и на мъжкия пол, изпитвано при тяхното полово бщуване с цел създаване на потомство, им е дадено, изглежда, по природа, докато общуването на мъже с мъже и на жени с жени е противно на природата и е сред първите дръзки простъпки заради невъздържаността в удоволствието.[25] Затова всички обвиняваме критяните, **[d]** че са съчинили мита за Ганимед.[26] Понеже били убедени, че законите им са създадени от Зевс, те му приписали и този мит, за да могат така, като следват бога, да се наслаждават и на това удоволствие. Но нека оставим настрана този мит. Когато обаче хората разучават внимателно законите, проучването на удоволствията и на страданията е почти изцяло същото за държавите и за частните нрави. Защото тези два извора по природа са оставени да текат свободно и онзи, който черпи от тях **[e]** – откъдето, когато и колкото трябва, – той е щастлив – независимо дали става дума за една държава, за някой отделен човек или за което и да е живо същество; който обаче го прави, без да знае как и без мярка, би живял живот, обратен на първия.

Мегил: Това, чуждестранни приятелю, звучи някак хубаво, но всъщност нас ни обхваща не друго, а именно недоумение какво е нужно да кажем в отговор. Все пак на мен поне ми се струва, че законодателят в Спарта правилно нарежда да се избягват удоволствията, а колкото до законите на Кносос – на тях ще им помогне нашият приятел, ако пожелае. Но на мен ми се струва, **[637a]** че постановеното в Спарта във връзка с удоволствията е най-доброто сред човешките уредби. Защото онова, покрай което хората изпадат най-често в най-големи удоволствия, безобразия и всякакви други безумия, не-

го нашият закон го е изхвърлил от цялата ни страна и ти не би могъл да видиш нито по селата, нито в градовете, за които се грижат спартиатите, пирове, нито нещо съпътстващо ги, което разбужда с пълна сила всички удоволствия. Няма и човек, който, ако се натъкне на някой подпийнал празнуващ, **[b]** не би му наложил незабавно най-голямото възможно наказание и не би го освободил, дори онзи да използва за оправдание Дионисиите, както видях веднъж при вас подобни хора на колесници, а съм виждал и в Тарент при нашите колонисти целия град пиян по време на Дионисиите.[27] При нас обаче няма подобно нещо.

Атинянинът: Лакедемонски приятелю, всичко това е похвално там, където съществуват все пак някакви прояви на твърдост, но където те са съвсем слаби, **[c]** положението е доста по-разюздано. Впрочем при нас човек бързо би те нападнал в своя защита, като посочи разпуснатостта на вашите жени. Всъщност за всички подобни въпроси и в Тарент, и при нас, и при вас има, както изглежда, един-единствен отговор, който да ги оправдае като уредени не погрешно, а правилно. Защото всеки ще каже в отговор на чудещия се чужденец, който забелязва необичайното при домакините: „Не се чуди, чужденецо, при нас законът е такъв, докато при вас може би за същите неща **[d]** е различен.“ Но сега нашият разговор, скъпи приятели, не засяга другите хора, а порочността и добродетелта на самите законодатели. Затова нека поговорим по-подробно върху пиенето като цяло.[28] Защото тази практика не е незначителна, пък и един негоден законодател не би могъл да я уреди. Но аз нямам предвид дали изобщо да се пие вино или не, а самото пиене – дали то трябва да се практикува така, както правят скитите и персите, а също и картагенците, келтите, иберите и траките **[e]** (а всички тези народи са войнствени), или както е при вас. Защото вие сте, както твър-

дищ, пълни въздържатели, докато скитите и траките, дори и жените при тях, пият вино, без изобщо да го смесват[29] и го разливат по дрехите си, като са убедени, че практикуват един хубав обичай, угоден на божествата. Персите пък ревностно се отдават и на другите разточителства, които вие отхвърляте, но по-подредено, отколкото онези.

[638a] Мегил: Прекрасни човече, ние, разбира се, ще подгоним всички тях, стига само да вземем оръжие в ръка!

Атинянинът: Най-благородни приятелю, не говори подобни неща, защото много необясними бягства и преследвания са се случвали и ще има и занапред, затова никога не бихме могли да имаме ясно, а само спорно определение за това, кои обичаи са хубави и кои – не, ако говорим за победа и поражение в битка. Защото по-големите градове **[b]** побеждават в битка по-малките и ги поробват, както сиракузците – локрийците (които всъщност имат славата на живеещите при най-добра законност по онези места[30]), а пък атиняните – кеосците, а бихме открили и множество други подобни случаи.[31] Нека обаче се опитаме да убедим самите нас, като говорим за всеки отделен обичай като такъв. Нека сега, от друга страна, оставим извън разговора победите и пораженията, но да кажем: ето това е хубаво, а ето това не е хубаво. Първо обаче ме послушайте как трябва по тези точно въпроси да се разглежда кое е полезно и кое – не.

[c] Мегил: Какво по-точно предлагаш?

Атинянинът: Струва ми се, че всички, които се захващат да разговарят за някой такъв обичай и веднага, щом заговорят, си поставят за цел да го порицаят или похвалят, изобщо не постъпват както трябва, а правят същото, както когато някой, след като друг е похвалил пшеницата[32] като хубава храна, веднага го порицава, без да се е поинтересувал нито за производството ѝ, нито за поднасянето ѝ – под каква

форма, на кого, с какво друго, как и с каква цел трябва да се поднася. На мен ми се струва, че **[d]** сега ние действително правим същото в нашия разговор: макар да чухме толкова малко за пиенето, едните веднага го порицават, другите го хвалят, което е твърде нелепо. Защото и двете страни хвалим, като се опираме на свидетели и поклонници – за едните имаме на разположение мнозина и затова преценяваме, че казват нещо достоверно, докато за другите – понеже виждаме, че тези, които не практикуват пиенето, побеждават в битка. Но на свой ред и това се оспорва от нас. И ако наистина за всяко **[e]** друго законово положение бихме изследвали по същия начин, това не би отговаряло поне на моето намерение, а аз искам да говоря по друг начин – струва ми се, че относно точно това – пиенето – трябва в крайна сметка да се опитам да изясня, ако успея, правилния за нас метод при всички подобни въпроси, след като хиляди и десетки хиляди народи, които оспорват горното мнение, биха се сражавали ожесточено в словесна битка срещу вашите две държави.

Мегил: Но ако действително разполагаме с правилен тип изследване на подобни въпроси, **[639a]** не трябва да се колебаем да го чуем.

Атинянинът: Тогава нека изследваме по следния начин. Ако например някой похвали отглеждането на кози и самото животно като добра придобивка, докато друг го порицае твърдо, понеже е видял как кози, пасящи без пастир по обработваеми места, вършат поразии и по същия начин сипе упреци срещу всяко безстопанствено животно или животно с лоши стопани, което види, то да приемем ли, че упрекът на този човек изобщо е смислен и с какво по-точно?

Мегил: Но как?

Атинянинът: А ще бъде ли според нас водачът на кораби годен, **[b]** ако има знание само за корабоплаването, незави-

симо дали страда от морска болест или не, така ли бихме го определили?

Мегил: По никакъв начин, ако в добавка към своето изкуство той наистина притежава и това страдание, което споменаваш.

Атинянинът: А как стоят нещата при водача на войската? Дали ако владее военното изкуство, той ще е достатъчно способен да ръководи, дори да е боязлив и в опасните моменти страхът да го замайва също като морска болест?

Мегил: Как би било възможно?

Атинянинът: А пък ако хем не владее изкуството, хем пак е боязлив?

Мегил: Ти описваш един напълно негоден човек, който изобщо не може да е водач на мъже, а само на някакви жени.

[c] Атинянинът: А какво да кажем за поклонника или хулителя на такава общност, която по природа има водач, благодарение на който е полезна, но хулителят или поклонникът ѝ никога не я е виждал обединена правилно с водач, а само без водач или пък свързана с лоши водачи? Смятаме ли, че подобни наблюдатели на подобни общности изобщо изразяват нещо прилично с упреците или похвалите си?

Мегил: Но как, след като те никога нито са виждали, **[d]** правилно възникнало подобно обединение, нито са участвали в такова?

Атинянинът: Но почакай, сред многото общности не бихме ли могли да наредим също пируващите и пировете като някаква заедност?

Мегил: О, да, определено.

Атинянинът: Но дали някой някога вече е наблюдавал тя да се развива правилно? За двама ви е лесно да отговорите: изобщо никога, защото за вас това не е местен обичай, нито е нещо законно. Аз обаче съм попадал на множество та-

кива събирания, и то на много места, като освен това мога да кажа, че съм разпитвал за всички тях, **[e]** но почти не съм виждал, нито съм чувал някое да се провежда изцяло правилно, освен в отделни по-незначителни моменти, но по отношение на по-значителните – всички, така да се каже, бяха дълбоко погрешни.

Клиний: Какво точно имаш предвид, чуждестранни приятелю? Обясни го още по-ясно, защото ние, както сам каза, поради неопитност по тези въпроси, дори да се натъкнем на нещо подобно, **[640a]** може би не бихме разпознали веднага кое се случва правилно и кое – не.

Атинянинът: Прав си, но се опитай да се научиш на това с помощта на моите думи. Но че при всички срещи и събирания, независимо по какви дела, е правилно във всеки случай да има водач, това го разбираш, нали?

Клиний: Определено.

Атинянинът: И освен това току-що казахме, че водачът на сражаващите се трябва да е смел.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Разбира се, смелият е смущаван от страхове по-малко, отколкото боязливите.

[b] Клиний: И това е така.

Атинянинът: А ако имаше начин този, който изобщо от нищо не се плаши и не се смущава, да бъде назначаван за военачалник, нямаше ли да правим това по всякакъв начин?

Клиний: Непременно.

Атинянинът: Сега обаче все пак не говорим за ръководещия войската при вражески отношения по време на война, а за водача на приятели, които в мирно време се събират по приятелски с приятели.

Клиний: Правилно.

[c] Атинянинът: Но подобно събиране, особено когато

е съпроводено с пиене, не протича без смут. Не е ли така?

Клиний: Как иначе? Точно обратното, смятам.

Атинянинът: Следователно не се ли нуждаят най-напред и тези хора от водач?

Клиний: Разбира се. Както при никое друго занимание.

Атинянинът: Дали тогава не трябва, ако би било възможно, да се осигури такъв водач, който е невъзмутим?

Клиний: Определено.

Атинянинът: И разбира се, той, както изглежда, трябва да е разсъдлив по отношение на събиранията, защото става пазител на тяхното досегашно приятелство **[d]** и е отговорен то да стане още по-голямо по време на съответното събиране.

Клиний: Самата истина.

Атинянинът: Следователно не трябва ли някой трезвен и мъдър човек да се постави за водач на пиещите или напротив? Защото един пиещ и млад водач на пиещи хора, който не е мъдър, би имал голям късмет, ако не извърши някоя голяма поразия.

Клиний: Наистина голям късмет.

Атинянинът: Следователно, ако някой укорява тези събирания, дори в някои държави те да се провеждат възможно най-правилно, като се изказва **[e]** за събитието по същество, може би той ги укорява правилно. Ако обаче някой засипва даден обичай с упреци, като вижда, че той е погрешен в същността си, и то в най-висока степен, то е ясно следното: първо, този човек не знае, че точно това се провежда неправилно, а после – че по този начин, ако се осъществява без трезвен господар и водач, всичко ще изглежда негодно. Или ти не съзнаваш, че пиещият кормчия, а и изобщо всеки водач, **[641a]** съсипва всичко, независимо дали управлява кораби, колесници, войска или каквото и да било друго?

Клиний: Чуждестранни приятелю, ти обясни това съвсем вярно. Но кажи ни следното: всъщност, ако тази обичайна практика – пиенето – се осъществява правилно, какво благо би ни донесла? Например, както казахме току-що, ако някоя войска случи на добро водачество, за онези, които го следват, идва победа във войната – едно значително благо, – **[b]** а така е и в другите случаи. Какво обаче значимо би се случило за отделните хора и за държавата, ако един пир е напътстван правилно?

Атинянинът: А в този случай – ако едно дете или един хор са напътствани както трябва – какво значимо можем да кажем, че се случва за държавата? Или, запитани за това по този начин, бихме отговорили, че в случая с отделния човек или хор за държавата произтича дребна полза, ако обаче питаш изобщо с какво възпитанието на тези, които са възпитани, допринася голяма полза държавата, не е трудно да се отговори, че добре възпитаните стават достойни мъже, а станали **[c]** такива, те биха правили всичко останало добре, включително биха побеждавали враговете в битка. Възпитанието наистина носи и победа, но победата – понякога невъзпитание. Защото мнозина, станали по-надменни покрай военните победи, покрай надменността си са се изпълнили с безброй други пороци и докато все още не е имало Кадмово възпитание, то Кадмови победи сред хората е имало много, а и ще има.[33]

Клиний: Приятелю, струва ни се, че ти говориш за прекарването на времето, съпроводено с пиене на вино **[d]** ако се прекарва правилно като за значим дял от образованието.

Атинянинът: Как иначе?

Клиний: Тогава би ли могъл след това да докажеш, че казаното току-що е истина?

Атинянинът: Но, любезни домакине, да потвърди истинното, тоест, че нещата стоят така, когато оспорващите го

са много, е присъщо само на някой бог. Ако обаче трябва да говоря как ми изглеждат нещата на мен, не мога да откажа, след като сега все пак сме се заели да разговаряме за закони и държавни устройства.

Клиний: Всъщност точно това се опитваме да разберем – какво е твоето мнение по въпроса, **[e]** по който спорим в момента.

Атинянинът: Тогава е нужно да постъпим така: вие да се постараете да разберете твърдението ми, а аз – да се опитам по един или друг начин да го изясня. Но най-напред чуйте от мен следното. За нашата държава всички гърци приемат, че е словолюбива и многословна, а за Лакедемон и Крит – че първата е немногословна, а втората се упражнява по-скоро в многомислие, отколкото в многословие.[34] **[642a]** Затова аз внимавам да не създам у вас впечатлението, че говоря много за нещо незначително, като разяснявам твърде пространно именно въпроса за пиенето – едно незначително занимание. Неговото правилно устройване обаче съобразно природата му изобщо не би могло да се улови в разговора ни нито ясно, нито достатъчно умело без правилност на музическото изкуство, а музиката, от своя страна, не би била способна на това без образованието като цяло. А за това са нужни много, много разсъждения. Затова вижте какво да направим – ако оставим този въпрос в сегашното му положение, **[b]** бихме могли да преминем към някое друго разсъждение за законите.

Мегил: Приятелю от Атина, може би не знаеш, но по случайност нашият род е проксен[35] на вашата държава. Може би действително всички деца, след като чуем, че сме проксени на някоя държава, всички нас, проксените, ни обхваща добронамереност още от младини към тази държава като към втора родина след собствената ни държава. И на мен и сега ми се случи точно същото. Защото още като дете, когато слушах **[c]**

лакедемонците за нещо да порицават или хвалят атиняните: „Вашата държава, Мегиле, казваха те, постъпи недобре или добре спрямо нас“, та като слушах това, като в битка заставах на ваша страна в такива случаи, винаги срещу тези, които изричаха упрек към вас, и бях напълно добронамерен. И сега вашият начин на говорене ми е твърде мил, а и ми се струва, че това, което мнозина казват – че всички атиняни, които са достойни, са такива в изключителна степен – отразява самата истина. Защото само те, без принуда, по самата си природа, като божествен дар **[d]** са истински, а не изкуствено достойни. Затова, поне що се отнася до мен, ти би могъл смело да говориш толкова, колкото ти е приятно.

Клиний: Да наистина, гостенино, като чуеш и приемеш и моя разказ, говори спокойно, колкото искаш. Защото, може би си чувал, че на това място се е родил Епименид[36], божествен мъж, който е бил наш роднина, а десет години преди Гръко- персийските войни дошъл при вас заради едно божествено предсказание и принесъл жертви, **[e]** които богът приел, и дори, понеже атиняните се страхували от персийската войска, им казал, че персите няма да дойдат десет години, а когато дойдат, ще бъдат изгонени, без да са постигнали нищо от това, на което са се надявали, и дори ще понесат повече злини, отколкото са извършили. Така тогава нашите предци влезли в отношения на гостоприемство с вас: ето толкова отдавна изпитваме добронамереност към вас – и аз лично, и **[643a]** моят род.

Атинянинът: Значи вие, от ваша страна, бихте били готови, както изглежда, да слушате. Колкото до мен – аз съм готов и искам да говоря, но да успея не е толкова лесно и все пак трябва да опитам. И така, най-напред с оглед на нашия разговор нека определим какво изобщо е образование и каква стойност има то. Защото, твърдим, разговорът, подхванат от

нас сега, трябва да върви по този път, докато не стигне при бога.

Клиний: Нека действително направим така, стига на теб да ти е приятно.

[b] Атинянинът: Тогава, още докато обяснявам какво трябва да твърдим, че е образованието, помислете дали казаното ви харесва.

Клиний: Само ни обясни.

Атинянинът: Ето, обяснявам ви, като твърдя, че този, който иска да стане достоен човек по отношение на каквото и да било, трябва още от дете да се занимава точно с това, като и на игра, и насериозно се отдава на всичко, което се отнася до съответното занимание. Например, ако някой възнамерява да стане добър земеделец, а друг – строител, то той трябва да си играе, **[c]** като строи някакви детски постройки, докато първият – като обработва земя; а отглеждащият ги и в двата случая трябва да осигури и на двамата миниатюрни инструменти, подобия на истинските. Те трябва също да получат предварително всички онези знания, които е необходимо да се знаят предварително, например майсторът – да мери или да използва линия, а военният – да язди, докато си играе, или пък да прави друго подобно нещо; и възпитателят трябва да се опитва чрез игрите да насочва удоволствията и влеченията на децата натам, където самите деца трябва да достигнат накрая. Затова като основно за образованието **[d]** определяме правилното възпитание, което в най-висока степен ще отведе душата на играещото дете до любов към това, в което, когато стане мъж, ще трябва да има съвършени умения в своето занимание. И така, вижте дали поне казаното дотук, както го обясних, ви харесва.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Но все пак не трябва да остане неопреде-

лено това, за което казваме, че е образованието. Защото сега, когато обиждаме или хвалим възпитанието на отделните хора, казваме, че един от нас е 'образован', [e] а друг е 'необразован', дори понякога той да е сред доста образованите хора: било в търговията на дребно, било в морската търговия или в други подобни занимания. Защото, както изглежда, думата 'образование' идва от хора, които не са смятали, че смисълът ѝ трябва да е такъв, какъвто е днес, а са разбирали под това образзованието с оглед на добродетелта още от детска възраст, което кара човек да обича и желае да стане съвършен гражданин, знаещ да управлява и да бъде управляван според справедливостта. Възпитанието, което това понятие разграничава, [644a] сега би трябвало, както ми се струва, само то да се назовава 'образование', докато онова, което е устремено към материални придобивки, физическа сила или към друга някаква ученост, несъпроводена с ум и справедливост, е занаятчийско, неприсъщо на свободния човек и изобщо не заслужава да се нарича образование. Нека обаче не стигаме до разногласия помежду си за името, а да запазим твърдението, прието току-що със съгласие от нас, че тези, които са образовани правилно, почти винаги стават достойни [b] и образованието не трябва в никакъв случай да се подценява, понеже от прекрасните неща то е първото, което съпровожда най-достойните хора; и дори понякога то да отслабне, възможно е да се възстанови и всеки човек трябва да прави това през целия си живот, доколкото е по силите му.

Клиний: Правилно, ние също сме съгласни с това, което казваш.

Атиняининът: А наистина отдавна се съгласихме, че са достойни тези, които са способни да управляват самите себе си, а недостойни – тези, които не са способни на това.

Клиний: Съвсем правилно го казваш.

Атинянинът: Нека все пак погледнем отново и доизясним какво точно [c] имаме предвид с това. И позволете ми, ако успея, да ви представя това с помощта на един образ.

Клиний: Просто говори.

Атинянинът: И така, да приемем ли, че всеки от нас е нещо единно сам по себе си?

Клиний: Да.

Атинянинът: А че той разполага с двама вътрешни, противоположни и неразумни съветника, които наричаме удоволствие и страдание?

Клиний: Така е.

Атинянинът: А освен с тях, разполага още и с две представи за бъдещето, чието общо име е очакване, а собствените са: страх – очакването пред страданието – [d] и храбост – пред неговото противоположно. Към всички тях се добавя разумната преценка за това, какво от тях е по-добро или по-лошо, която, ако се превърне в общо убеждение на държавата, се нарича закон.

Клиний: Следвам те някак с мъка, но все пак говори нататък, сякаш те следвам.

Мегил: И с мен се случва точно същото.

Атинянинът: Нека тогава си представим нещата по следния начин. Да приемем, че всяко от нас, живите същества, е някаква кукла на конци на боговете, независимо дали е създадена като тяхна играчка, или с някакво сериозно намерение.[37] Защото това наистина [e] не го знаем, но поне знаем следното: тези състояния, живеещи вътре в нас, като един вид нишки или конци ни теглят и ни оттласкват една от друга – понеже са противоположни – към противоположни постъпки, а именно в това са напълно разграничени добродетелта и порокът. Защото, твърди нашият разказ, човек трябва винаги да следва едно-единствено от тези влечения, да не го изоставя в ника-

към случай и да се оттласква от другите нишки, а това **[645a]** е златното и свещено направляване на разумната преценка, наричано общ закон за държавата. И докато другите нишки са твърди и железни, тази е мека, понеже е златна, а другите са подобни на най-различни видове метал. Точно затова трябва винаги да се избира най-прекрасното направляване, това на закона. Впрочем, доколкото разумната преценка е нещо прекрасно, кротко и не използва сила, нейното направляване се нуждае от помощници, за да може вътре в нас златният елемент да побеждава другите **[b]** елементи. И по този начин всъщност разказът за добродетелта – за това, че ние сме като чудни кукли на конци – би имал успешен край, а в известен смисъл би станало по-ясно и какво се има предвид под това, човек да е по-силен и по-слаб от самия себе си, както и под казаното за държавата и за отделния човек. Той, след като възприеме в себе си истинното твърдение относно тези влечения, трябва да живее, като го следва, а държавата, след като приеме това твърдение или от някой от боговете, или от онзи, който го е разбрал, и като го постанови като закон, да общува и със себе си, и с другите държави според него. Всъщност по този начин порочността и добродетелта **[c]** също биха били за нас по-ясно разчленени. А след като това стане по-отчетливо, може би също възпитанието и другите обичаи ще станат по-прозрачни и особено общуването, съпроводено с пиене на вино. За него би могло да се сметне, че е било твърде и излишно дълго говорене за нещо нищожно, но е възможно скоро да се окаже, че въпросът напълно заслужава толкова голямо внимание.

Клиний: Добре казано. Затова нека довършим онова, което се оказва достойно поне за нашето сегашно събеседване.

[d] Атинянинът: Тогава казвай: ако на тази кукла на конци предложим пиене, какво ще ѝ причиним?

Клиний: А ти какво искаш да изследваш, като поставяш този въпрос?

Атинянинът: Засега още нищо, освен по-общо това, в какво състояние може да изпадне тя, след като влезе в досег с пиенето. Но ще се опитам да обясня още по-ясно какво ме интересува. Всъщност питам следното: нали пиенето на вино прави по-бурни удоволствията, страданията, страстите и любовите?

Клиний: Несъмнено.

[e] Атинянинът: А какво става, от друга страна, с усещанията, спомените, представите и разсъжденията? Дали по същия начин стават по-бурни? Или напълно напускат човека, който прекалява с пиенето?

Клиний: Да, напълно го напускат.

Атинянинът: Следователно не стига ли той до такова състояние на душата, в каквото е бил като малко дете?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Значи в такива моменти той най-малко би бил господар на самия себе си.

[646a] Клиний: Да, най-малко.

Атинянинът: Тогава не е ли такъв човек в най-лошото си състояние?

Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: Значи, както изглежда, не само старецът може да стане за втори път дете, но и пияният?

Клиний: Прекрасно го каза, чуждестранни приятелю.

Атинянинът: Тогава съществува ли такъв аргумент, който би успял да ни убеди, че пиенето трябва да се опитва, а не да се избягва, доколкото е възможно, с всички сили?

Клиний: Изглежда, че съществува. Нали точно ти твърдиш, че е така, и ей-сега беше готов да го обясниш.

[b] Атинянинът: Разбира се, правилно ми напомняш. И

наистина съм готов, особено след като вие двамата наистина потвърдихте, че имате голямо желание да слушате.

Клиний: Как няма да те слушаме? Дори да няма заради какво друго, то заради чудното и необичайно твърдение, че понякога човек трябва доброволно да се хвърля към най-жалкото състояние?

Атинянинът: На душата, имаш предвид, нали?

Клиний: Да.

Атинянинът: А какво да кажем, друже, за тялото – за слабостта, грозотата и безсилието му – бихме ли се учудили, ако понякога някой [c] стига доброволно до подобно състояние?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: Значи какво: мислим ли, че тези, които се отправят към лечебниците, за да получат лекарство, не знаят, че съвсем малко след приема му, и то в продължение на много дни, ще са в такова телесно състояние, в каквото ако би трябвало да останат до края на дните си, биха предпочели да не са живи? Или пък не знаем, че онези, които се насочват към гимназионите и физическите усилия там, в самото им начало стават немощни?

Клиний: Всичко това го знаем.

Атинянинът: Както и това, че заради последващата полза те отиват там доброволно?

[d] **Клиний:** Отлично.

Атинянинът: Тогава не трябва ли да помислим и върху другите обичаи по същия начин?

Клиний: Определено.

Атинянинът: Следователно и за забавлението, съпроводено с пиене на вино, трябва да се мисли по същия начин, ако, разбира се, е правилно човек да го мисли за едно от тези занимания.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: А ако при това положение ни се струва, че то носи някаква полза, не по-малка от ползата за тялото, то нашето занимание по начало надделява над упражняването на тялото, понеже то е съпроводено с болки, докато първото не е.

[e] Клиний: Прав си, но бих се учудил, ако успеем да открием подобна полза при него.

Атинянинът: Точно това, както изглежда, сега трябва да се опитаме вече да го потвърдим. И така, отговаряй ми: можем ли да посочим два общо взето противоположни вида страх?

Клиний: Кои по-точно?

Атинянинът: Следните: ние се страхуваме от лошото, когато очакваме да се случи.

Клиний: Да.

Атинянинът: Но наистина често се страхуваме и от общото мнение – опасяваме се, че ще бъдем сметнати за лоши, ако вършим или казваме нещо недобро; **[647a]** и точно този страх поне ние, но мисля, че и всички, наричаме ‘срам’.

Клиний: Определено.

Атинянинът: Значи тези два страха имах предвид. Вторият се противопоставя на болките и на другите страхове, противопоставя се обаче и на повечето и най-големи удоволствия.

Клиний: Напълно си прав.

Атинянинът: Следователно няма ли и законодателят, и всеки, който принася някаква полза, да оказва на този страх най-голяма почит и като нарича него ‘срам’, да назовава противоположната му дързост ‘безсрамие’ **[b]** и да го определя като най-голямото зло и за всички, и в частния и в обществения живот?

Клиний: Имаш право.

Атинянинът: Следователно? Не излиза ли, че този

страх ни спасява и в много други и сериозни ситуации, и особено на война той убедително като нищо друго ни донася победа и спасение? Защото две неща донасят победата – дързостта спрямо враговете, а спрямо приятелите – страхът от недостоен позор.

Клиний: Така е.

Атинянинът: Значи всеки от нас трябва да бъде и безстрашен, и страхлив. [c] А защо и двете, вече разяснихме.

Клиний: Напълно.

Атинянинът: А ако действително искаме да направим всекиго безстрашен пред много страхове, ще постигнем такъв резултат, ако му внушаваме страх със закон.

Клиний: Така ни се струва.

Атинянинът: А как стоят нещата, когато се заемаме да направим някого страхлив съобразно справедливостта? Не трябва ли да го изправяме лице в лице и да го упражняваме срещу безсрамието и така да го накараме да побеждава в битката срещу удоволствията? Или пък именно като се бори срещу живеещата в самия него боязливост и [d] я побеждава, той трябва да стане съвършен в мъжеството, докато несъмнено всеки, който е неопитен и неупражнен в подобни състезания, не би постигнал наполовина присъщата му добродетел? Но пък той ще бъде съвършено благоразумен, без да се е сражавал срещу множество удоволствия и страсти, които подтикват към безсрамие и несправедливост, и без да ги е победил с разум, действие и умения, било по време на игри, било в сериозни занимания, а като не е изпитал нищо подобно?

Клиний: Разбира се това твърдение не може да е вероятно.

[e] **Атинянинът:** А тогава какво да кажем за следното: възможно ли е някой бог да е дал на хората някакво лечебно питие, така че колкото по-голямо количество човек е склонен

да пие от него, толкова повече да признава, че става по-нещастен с всяко отпиване, и да се страхува от всичко настоящо и предстоящо му, **[648a]** като накрая дори най-смелият човек да изпада в пълен страх, но след като си отспи и се отърве от действието на питието, всеки път да става отново същия като преди?

Клиний: И за кое подобно питие бихме могли да твърдим, че съществува сред хората?

Атиняанинът: За никое. Но ако все пак се появеше отнякъде, щеше ли то да бъде приложимо от законодателя с оглед на мъжеството? Ние бихме могли да поразговаряме с него за това по някакъв такъв начин: Кажи, законодателю, независимо дали създаваш закони за критяните или за които и да е други хора, **[b]** ако би имал подобна възможност, не би ли приел на драго сърце най-напред да подложиш на изпитание мъжеството и боязливостта на гражданите?

Клиний: Съвсем ясно е, че всеки би отговорил положително.

Атиняанинът: А за това какво да кажем – дали ако това е сигурно и необвързано с големи опасности, или при противоположните условия?

Клиний: И тук всеки ще се съгласи в полза на сигурния вариант.

Атиняанинът: А ти дали би го използвал, за да довеждаш хората до страхове, да ги изобличаваш в страданията им и така да ги принуждаваш да станат безстрашни – **[c]** като ги съветваш, вразумяваш и даряваш с почит, но лишаваш от почит всеки, който не се подчинява и не е във всяко отношение такъв, какъвто ти нареждаш? И би ли пускал без никакво наказание този, който се е проявил на упражнението добре и смело, а онзи, който се е справил зле – след като му наложиш

наказание? Или ти изобщо не би използвал питието, макар и да нямаш никакви други възражения спрямо него?

Клиний: И защо да не го използва, чуждестранни приятелю?

Атинянинът: Такива упражнения, приятелю, биха били във всеки случай, за разлика от днешните, учудващо удобни и за един отделен човек, и за неколцина, и за толкова много, **[d]** колкото си поискаш. Защото и този, който се уедини на спокойствие, за да се изправи лице в лице срещу срама си, понеже смята, че не трябва да бъде виждан, преди да се държи добре, би се упражнявал така срещу страховете, като си набави само едно питие вместо хиляди други пособия и би постъпвал доста правилно. Но и онзи, който (понеже си вярва, че по природа и благодарение на полаганите грижи е добре подготвен) не се притеснява да се упражнява пред повече сътрапезници и да покаже как преодолява и надвива въздействието на питието **[e]** в неизбежната разправия[38], без да сбърка в нищо сериозно от неприличие, нито да се промени към лошо благодарение на добродетелта си, би могъл да се оттегли, преди да стигне до последното отпиване, понеже се страхува се от поражението на всички хора пред питието.

Клиний: Така е. Впрочем, чуждестранни приятелю, и този човек, ако постъпва така, би проявявал благоразумие.

[649a] Атинянинът: Тогава нека отново кажем следното на законодателя: Добре, законодателю, явно нито някой бог е дал на хората подобно лечебно питие за страх, нито ние сами сме си приготвили (магьосниците впрочем не ги каним на нашия пир), но дали съществува питие за безстрашие и за прекалена и ненавременна дързост спрямо това, спрямо което не е нужно, как смятаме?

Клиний: Съществува, сигурно ще каже той, като има предвид виното.

Атинянинът: И то наистина има въздействие, точно обратното на онова, за което говорихме досега: най-напред то прави човека, който пие от него, незабавно по-весел **[b]** от преди и колкото повече отпива, с толкова повече добри надежди се изпълва и с привидна сила, нали? И накрая този човек прелива от необузданост в говоренето, все едно е всезнайко, от волности, а и от пълно безстрашие, така че, без да се смущава, може да каже всичко, а също така и да го направи? Всеки, смятам, би се съгласил тук с нас.

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: Но нека си припомним следното: казахме, че в душите ни трябва да бъдат развивани две качества – от една страна, да бъдем дръзки в най-висока степен, **[c]** а от друга – обратното – да се страхуваме в най-висока степен.

Клиний: Което ти приписа на срамежливостта, струва ни се.[39]

Атинянинът: Точно си спомняте. А след като за мъжеството и безстрашието трябва да се полага старание в моменти на страх, следва да се разгледа дали тогава не би било необходимо в обратните случаи да се грижим за обратното.

Клиний: Поне е вероятно да е така.

Атинянинът: И така, в състоянията, в които по природа сме изключително дръзки и храбри, в тях точно би било необходимо, както изглежда, да се стараем да сме във възможно най-ниска степен безсрамни и преизпълнени **[d]** с храброст, а да сме страхливи всеки път, когато дръзваме да говорим, понасяме или вършим нещо позорно.

Клиний: Така изглежда.

Атинянинът: Следователно това не са ли все състояния, в които сме такива: гняв, любов, надменност, невежество, користолюбие, боязливост, както и следните: богатство, красота, сила и всичко друго, което отново, като ги опива чрез

удоволствие, прави хората безразсъдни? А сега, първо с цел да ги проверим евтино и по-безобидно, а след това и за да се размислим по-сериозно, освен изпитанието с виното и играта, кое друго [е] удоволствие можем да посочим като по-подходящо, понеже се осъществява с известна предпазливост? Впрочем нека разгледаме следното: дали да се проверява душата на някой неприятен и груб човек, от която се раждат безброй несправедливости, е по-рисковано, когато някой сключва сделка с него, като се излага на опасности **[650а]**, или когато го срещне след Дионисовите представления? Или да се подлага на изпитание нечия душа, претърпяла поражение в любовните работи, като човек ѝ поверява собствените си дъщери, синове и жени и така, като са изложени на опасност някои от най-скъпите му хора, да наблюдава характера на душата? И дори да изрежда безброй примери, човек не би достигнал до извода колко голяма е разликата, когато това се разглежда като на игра и изобщо без вредоносни последици. И така, смятаме, че по тези въпроси [b] нито критяните, нито някои други хора ще оспорят точно следното: че това е една подходяща взаимна проверка, която превъзхожда по икономичност, сигурност и бързина другите изпитания.

Клиний: Това несъмнено е истина.

Атинянинът: И така, да се опознаят природите и състоянията на душите би било нещо изключително полезно за онова изкуство, на което е присъщо да се грижи за тези положения. А ние твърдим, че това е присъщо, струва ми се, на държавническото изкуство. Не е ли така?

Клиний: Точно така е.

ВТОРА КНИГА

[652a] Атинянинът: Както изглежда, оттук нататък във връзка с горния въпрос[1] трябва да разгледаме следното: дали пировете притежават само това добро качество – да прозрем какви сме според природата на душата си, или пък и някаква друга голяма полза, достойна за сериозно внимание, се крие в правилното протичане на събиранията, на които се пие вино? И така какво твърдим? Да, съществува такава полза, сякаш иска да ни подскаже разговорът; но къде и как – за това нека слушаме съсредоточено, **[b]** за да не бъдем оплетени от самото слово.

Клиний: Добре, говори нататък.

Атинянинът: Аз всъщност много искам отново да припомня как изобщо **[653a]** определяме правилното образование. Защото, както поне предчувствам засега, неговото опазване се състои именно в този обичай, пиенето на вино, ако бъде добре уреждан.

Клиний: Сериозно нещо казваш.

Атинянинът: В крайна сметка казвам, че при децата първото детско усещане е за удоволствие и страдание и чрез тях именно за първи път се проявяват добродетел и злина в душата, но пък по отношение на разсъдителността и сигурните истинни мнения късмет има онзи, у когото те се проявят дори на стари години. Наистина завършен ще е човекът, **[b]** придобил тези блага и всичко, съдържащо се в тях. И така образование наричам проявяващата се най-напред при децата добродетел; а тъкмо ако удоволствието и любовта, страданието и омразата възникват правилно в душите на деца,

които още не могат да схващат с разум, то когато се сдобият с разум, ще се съгласят разумно, че правилно са били научени от подходящите навици, и това същото съгласие нека бъде добродетелта като цяло; а колкото до онази нейна част, свързана с правилното развиване на усещанията за удоволствие и страдание, така че **[c]** човек направо от началото до края да мрази това, което трябва да се мрази, и да обича онова, което трябва да се обича, то ако разумно откъснеш точно тази част и само нея назоваваш образование, правилно би я назовавал, поне според мен.

Клиний: Впрочем и на нас, чужденецо, ни се струва, че това, което изрече за образованието – и преди[2], и сега, – е правилно.

Атинянинът: Значи добре. Впрочем след като тези правилно развити усещания за удоволствие и страдание тръгват от детството, те се разхлабват и съсипват многократно през човешкия живот, а пък боговете, **[d]** понеже съжалили рода на хората, роден за мъки, устроили като почивки от мъките и като обезщетение празниците в чест на боговете и определили да празнуват заедно с тях Музите, Аполон Музагет и Дионис, за да си възстановяваме с помощта на боговете поведението в рамките на празниците.[3] Но трябва да разгледаме дали по природата си следният извод, който провъзгласяваме в момента, е истинен, или нещата стоят иначе. А той гласи, че, така да се каже, никое младо същество не може да се държи спокойно нито с тялото, нито с гласа си, **[e]** а постоянно се опитва да се движи и да издава звуци, като в един случай скача и се поклаща, сякаш танцува и играе с удоволствие, а в друг – издава всякакви звуци. Докато обаче другите живи същества нямат усет за реда и безредието в движенията, чиито имена са ритъм и хармония, то именно онези богове, за които споменахме, **[654a]** че са ни пратени като другари в танца,

са ни дали и носещия удоволствие усет за ритмичното и хармоничното,[4] с помощта на който те, боговете, ни задвижват и повеждат нашите хорови танци, като ни свързват помежду ни с песните и танците, и са нарекли това занимание 'хорово' по думата *chara*, радост, подхождаща на природата му. И така, да се съгласим ли първо с това? Тоест приемаме ли, че първото образование е подпомаганото от музите и Аполон, или не?

Клиний: Приемаме.

Атинянинът: Следователно за нас необразованият човек ще бъде неумел в хоровите танци, **[b]** докато добре образованият трябва да се приема за достатъчно умел в танците?

Клиний: И как иначе?

Атинянинът: А всъщност хоровото изкуство се състои от танц и песен, образуващи едно цяло.[5]

Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: Тогава наистина добре образованият би бил способен и да пее, и да се движи красиво.

Клиний: Така изглежда.

Атинянинът: Нека видим все пак още веднъж какво точно означава казаното току-що.

Клиний: Кое по-точно?

Атинянинът: Казваме 'той пее красиво и красиво танцува'; **[c]** но дали да добавим или не следното: 'когато и пее, и представя в танц красиви неща'?

Клиний: Да го добавим.

Атинянинът: А какво става, когато този човек смята, че красивите неща са красиви, а грозните – грозни, и така се и занимава с тях? Дали според нас той ще бъде по-добре образован по отношение на хоровия танц и музиката или онзи, който, от една страна, би могъл всеки път да изпълнява достатъчно добре с тялото и с гласа си това, ко ето си е представил

като красиво, но, от друга страна, не се радва на красивите неща, нито мрази некрасивите? Или пък онзи друг, който с гласа и **[d]** с тялото си не е напълно способен да има добри изпълнения или да ги измисля, но пък изпълнява добре с помощта на удоволствието и страданието, като се радва на всичко това, което е красиво, а се дразни от всичко онова, което е некрасиво?

Клиний: Ти посочваш, чужденецо, една голяма разлика в образованието.

Атинянинът: Следователно, ако тримата познаваме красивото в песента и в танца, то ние знаем и кой е правилно образованият и необразованият. А ако не знаем дори това, също не бихме могли да разберем дали и къде има някакъв начин за опазване на образованието. **[e]** Не е ли така?

Клиний: Разбира се, че е така.

Атинянинът: Тогава сега трябва, от своя страна, като кучета, които душат следи, да проследим внимателно красивите танцова фигура и мелодия, песен и танц; ако тези неща ни избягат, разговорът за правилното образование, било гръцко, било варварско, би бил напразен за нас по-нататък.

Клиний: Да.

Атинянинът: Добре. Но наистина какво изобщо трябва да разбираме под красива фигура или мелодия? Кажи: когато една мъжествена душа е изправена пред трудности, **[655a]** и друга, страхлива душа е пред същите, равностойни трудности, дали техните пози и гласове се оказват подобни?

Клиний: Не, и как биха могли, след като дори цветът на кожата им не е?

Атинянинът: Добре тогава, приятелю. А впрочем в музиката, от една страна, има както фигури, така и мелодии, а и понеже музиката е свързана с ритъма и хармонията, така се оказва, че е правилно да се каже за мелодия или фигура,

че са представени с добър ритъм и с добра хармония, но не и с добър цвят, както се изразяват описателно ръководителите на хорове; но пък има танцова фигура и песен, които са присъщи и на страхливия, и на смелия, **[b]** и правилно е те да се назовават така: при смелия – красиви, а при страхливия – грозни. И за да не се получава при нас все пак прекалено дълго говорене за всички тези неща, то нека просто онези фигури, а и песни, които са свързани с добродетел, било с нея самата, било с някакъв неин образ, на душата или тялото, всички те да се приемат за красиви, докато за свързаните, от своя страна, със злина да важи точно обратното.

Клиний: Ти предлагаш това с основание и нека нашият отговор поне засега бъде, че нещата стоят така.

Атинянинът: Но да вземем всъщност и следното: дали всички ние се радваме на всички хорови изпълнения **[c]** по сходен начин, или сме далеч от това?

Клиний: Далеч сме, и то напълно.

Атинянинът: А всъщност какво твърдим, че ни е довело до подобно блуждаене? Дали не са едни и същи неща красиви за всички нас, или те са едни и същи, но изглежда, че не са същите? Защото поне никой не би казал, че дори веднъж танците на злината са по-красиви от тези на добродетелта, нито че самият той си се радва на танцовите фигури на порочността, а останалите хора – просто на някоя муза, противоположна на неговата; и все пак повечето хора казват, че **[d]** правилността на музиката е в способността ѝ да доставя удоволствие на душите. Но изобщо да се твърди това не е нито приемливо, нито благочестиво, а по-скоро следното е вероятно да ни кара да блуждаем в преценката си.

Клиний: Кое по-точно?

Атинянинът: След като нещата, изразявани с танцуването, са подражания на характери, проявяващи се в най-раз-

нообразни действия, случаи и нрави, като всички те се представят чрез подражание, то при онези хора, при които изреченото или пък изпятото и представеното в танц по какъвто и да е друг начин се оказва съответстващо на характера им, **[e]** било по природа, било по навик, било и поради двете, тези хора е необходимо да се радват на подобни танци и да ги хвалят и да ги наричат 'красиви', докато при онези, при които танците се оказват противни на природата или на характера им, или пък на някоя тяхна привичка, не е възможно нито да им се радват, нито да ги хвалят, а само да ги определят като грозни. Хората обаче, при които свързаното с природата се оказва правилно, но противно – свързаното с навика, или пък обратно: правилно – свързаното с навика, а противно – свързаното с природата, то тези хора изричат **[656a]** похвали, несъответстващи на удоволствието, което изпитват. Защото те казват, че всички подобни танци за тях носят удоволствие, но са порочни, и пред други хора, за които смятат, че са разумни, се срамуват да изпълняват такива телодвижения, а и се срамуват да пеят такива неща, за да не излезе, че сериозно ги признават за красиви, но вътрешно се радват.

Клиний: Напълно си прав.

Атинянинът: Но нима това носи някаква вреда на онзи, който се радва било на танцови фигури, било на песни на порочността, или пък обратно – някаква полза на онези, които изпитват удоволствие от противоположното?

Клиний: Вероятно е.

[b] Атинянинът: А дали е вероятно или дори необходимо да става същото, както когато някой общува с порочните нрави на лошите хора, но не ги мрази, а им се радва, когато е приет сред тях, и ги кори сякаш на шега, както вижда само насън и собствената си негодност? Тогава несъмнено е необходимо радващият се да се уподобява на всички онези, на

които се радва, дори все пак да се срамува да ги хвали. И така кое по-голямо добро или зло от това именно бихме казали, че възниква за нас по необходимост и неизбежно?

Клиний: Никое, струва ми се.

[c] Атинянинът: А смятаме ли, че там, където законите за музическото образование и забавление[6] са хубаво постановени, или в бъдеще ще бъдат такива, на хората с поетически способности[7] ще е позволено да преподават всичко онова, което в поезията радва самия поет (независимо дали се отнася до ритъма, до мелодията или до думите), в хоровете на децата и на младите синове на съобразяващите се със закона граждани и така да ги учат на каквото се случи с оглед на добродетелта или порочността?

Клиний:Но, разбира се, за това няма основания. И как би могло да има?

[d] Атинянинът: Но сега това действие е позволено общо взето във всички държави, освен в Египет[8].

Клиний: А в Египет всъщност как, казваш, е узаконено това?

Атинянинът: Удивително е дори да се чуе. Едно време, както изглежда, при тях е бил известен онзи принцип, който ние тъкмо сега излагаме, че за младежите в градовете трябва да стане обичайно заниманието и с красиви танцови фигури, и с красиви мелодии. А след като било определено кои и какви са тези фигури и мелодии, те били представени в храмовете **[e]** и не се позволявало нито на художниците, нито на който и да било друг, изработващ фигури или други подобни неща, да въвежда нови, в несъответствие с тях, или да измисля каквото и да е, различно от бащиното наследство; и сега това не е допустимо – нито в тази област, нито в музическото изкуство като цяло. Ако се вгледаш внимателно, ще откриеш, че написаното или изваяното там преди десет хиляди години

(и то не само защото така се казва: 'преди десет хиляди години', а в действителност[9]) **[657a]** е нито по-красиво, нито по-грозно от днешните творения, понеже е било създадено с помощта на същото изкуство.

Клиний: Да, удивителни неща разправяш.

Атинянинът: А всъщност това се дължи на изключителна законодателна и политическа дейност. Пак там можеш да откриеш други области в лошо състояние; за музиката обаче това е истина и заслужава внимание, а именно: ако се прояви смелост по тези въпроси, е било възможно да бъдат превърнати в закон и закрепени онези мелодии, които по природа представят правилното[10]. Това обаче може да е дело на бог или на някой божествен човек; затова и там твърдят, че мелодиите, **[b]** съхранени толкова дълго време, са творения на Изида[11]. Затова, както казах, ако някой човек би могъл да улови правилността им по един или друг начин, той трябва смело да ги превърне в закон и правило. Понеже търсенето на удоволствието и страданието, състоящо се в търсене и използване на винаги нова музика, едва ли има голяма сила да унищожи обявеното за свещено хорово изкуство, като го упреква в архаичност. Наистина, както изглежда, там по никакъв начин не е възможно да се случи то да загине, дори напротив.

[c] Клиний: Да, изглежда, че нещата стоят така според това, което ти каза току-що.

Атинянинът: Можем ли тогава смело да твърдим, че използването на музиката и играта успоредно с танц е правилно по този начин? Радваме се, когато смятаме, че сме добре, а когато се радваме, мислим пък, че сме добре? Нима не е точно така?

Клиний: Точно така е.

Атинянинът: И наистина поне в такъв момент, докато се радваме, не можем да бъдем в покой.

Клиний: Така е.

[d] Атинянинът: А не са ли именно затова младежите при нас сами готови да танцуват, докато тези, които сме по-възрастни, решаваме, че като ги наблюдаваме, си прекарваме времето, както ни подобава, и се радваме се на тяхната игра и на тяхното празнуване, след като на нас сега подвижността ни липсва, но понеже още копнеем по нея и я обичаме, организираме по този начин игри за онези, които могат в най-голяма степен да разбудят спомена за младостта ни[12]?

Клиний: Самата истина.

Атинянинът: Тогава нали не приемаме за напълно безсмислено изказваното сега мнение **[e]** за празнуващите, дето мнозина го споделят, че за най-умел трябва да бъде считан и да се определя за победител онзи, който определено успява най-много да ни достави удоволствие и ни радва? А след като ни е позволено да се забавляваме поне в такива случаи, наистина трябва именно онзи, който кара най-много хора и най-силно да се радват, да бъде най-високо почитан и както казах току-що – да получава наградите за победителя. **[658a]** Нима това не е казано правилно, а и не би ли се действало правилно, ако нещата ставаха по този начин?

Клиний: Може би.

Атинянинът: Но, щастливи човече, нека не разрешаваме бързо подобен въпрос, а като го разделяме на части, да го разгледаме по следния начин: какво би станало, ако някога някой човек уреди състезание просто така, без да го определя нито като гимнастическо, нито като музическо или конно, а събрал всички жители на държавата, уточнил и наградите за победителя, да ги призове: този, който иска, да излезе да се надпреварва единствено в удоволствие, **[b]** и този, който достави най-голяма наслада на зрителите, без изобщо да му се нарежда по какъв начин да направи това, той ще победи,

понеже е постигнал именно това в най-висока степен и ще бъде определен за най-приятен сред състезавалите се – какво в крайна сметка смятаме, че ще се случи след подобен призив?

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Все пак е вероятно някой като Омир да представя епическа поезия, друг – песен под съпровод на китара, трети пък – някаква трагедия, а четвърти – комедия, като не е чудно дори ако **[c]** някой, показал фокуси, да се смята в най-висока степен за победител[13]; и като излязат тези и други безчислени състезатели, можем ли да кажем кой справедливо ще е победител?

Клиний: Ти попита нещо неусместно, защото кой би могъл да ти даде отговор, все едно го знае, преди сам да е чул и изслушал всичките тези участници?

Атинянинът: Тогава какво? Искате ли аз да ви отговоря със следния неуместен отговор?

Клиний: Как да не искаме?

Атинянинът: Значи, ако съвсем малките деца оценяват, биха оценили най-високо онзи, който показва фокуси. Не е ли така?

[d] Клиний: Как иначе?

Атинянинът: А ако това са по-големите деца, те биха избрали този с комедиите, докато онзи с трагедията – образованите жени, както и младите момчета, а може би и голяма част от множеството.

Клиний: Може би е така.

Атинянинът: Колкото до рапсода, изпълняващ красиво *Илиада* и *Одисея* или нещо от Хезиодовите стихове, за него вероятно ние, по-възрастните, след като го изслушаме с най-голямо удоволствие, бихме казали, че побеждава убедително. И така: кой би бил определен правилно за победител – това е следващият ни въпрос, нали?

Клиний: Да.

[e] Атинянинът: Необходимо е, то е ясно, аз, а и вие, да кажем, че е правилно да побеждават оценените като победители от нашите връстници: защото изглежда, че нашият начин на мислене[14] превъзхожда този на днешните хора във всички държави и във всяко отношение.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Всъщност дотолкова и аз отстъпвам пред множеството – че музическото изкуство трябва да се оценява по удоволствието, но все пак не по удоволствието на случайни хора, а като че ли най-прекрасна е онази муза, която радва най-добрите и достатъчно образовани хора, и то най-вече онази, **[659a]** която радва човека, изпъкващ с добродетелта и образоваността си. И заради това казваме, че съдиите в тези случаи се нуждаят от добродетел, понеже те сами трябва да са причастни и на всяка друга добродетел, и особено на разсъдителността и смелостта. Защото истинският съдия не трябва да съди, като се учи от публиката и се плаши от шума на множеството и от собствената си необразованост, нито пък трябва, дори когато е сведущ, поради липса на смелост и от страхливост със същата уста, с която **[b]** е призовал боговете, преди да започне да съди, с нея да произнася присъдата, като лъже с лека ръка. Защото съдията седи там не като ученик, а по-скоро като учител на зрителите, както е справедливо, а и за да се противопоставя на онези, които доставят удоволствие на тези зрители неподобаващо и неправилно.

Впрочем това е било възможно според древния, при това гръцки закон, за разлика от Сицилийския и Италийския закон[15] сега, предоставящ това на зрителското множество и определящ кой е победител по вдигнатите ръце, като така е погубил, от една страна, самите поети, **[c]** защото те творят, като се съобразяват с удоволствието на съдниците си, а то е

простовато, така че в крайна сметка зрителите образоват сами себе си, а, от друга страна, същият закон е погубил и удоволствието на самата публика. Понеже е нужно зрителите, като чуват за характери, по-благородни от техните собствени, всеки път да изпитват и по-благородно удоволствие, докато сега на тях, когато постъпват така, им се случва точно обратното. И така, какво се опитва да ни подскаже постигнатото досега в разговора? Вижте дали не следното.

Клиний: Кое по-точно?

Атинянинът: На мен ми се струва, че за трети или за четвърти път разговорът стига до едно и също място, **[d]** като се върти в кръг, а именно дотам, че образованието е тегленето и направляването на децата към онзи начин на мислене, определен от закона за правилен, а и признат от най-нравствените и най-възрастни мъже вследствие на техния опит отново за действително правилния. Следователно, за да не свикне душата на детето да се радва и да скърби за неща, противни на закона и на хората, възприели закона, а за да следва, когато се радва и когато скърби, точно същото, което следва **[e]** възрастният мъж, та затова онова, което наричаме 'песни', всъщност сега се е превърнало в магически припеви[16] за душите, създадени, за да предават онова съзвучие, за което говорим, но понеже душите на младите хора не могат да издържат на сериозност, те се обозначават и се изпълняват като игри и песни, също както хората, които се грижат за болните, а и за чувстващите се телесно слаби, се опитват да им предлагат полезната храна в някакви приятни на вкус ястия и **[660a]** напитки, а онази, която попада сред вредните – в неприятни, за да се радват на първата, а другата да свикнат да я мразят, както е правилно[17]. И наистина по същия начин добрият законодател ще убеждава поета и дори ще го принуждава, ако не успява да го убеди, да твори правилно, с красиви и похвални думи, когато пре-

сътворява с ритъм позата на благоразумните, на смелите и изобщо на добрите хора, а с хармония – песните им[18].

[b] **Клиний:** Но, кълна се в Зевс, да не би да смяташ, чужденецо, че в останалите държави се твори така? Защото аз, поне доколкото имам представа, не знам нещата, за които ти сега говориш, да се правят другаде, освен при нас и при лакедемонците, иначе постоянно възникват разни нови неща и около танците, и около музическото изкуство като цяло. Но промените не идват от законите, а от някакви безредни удоволствия, които са далеч от това да бъдат същите и уредени според същите норми, [c] както ти обясняваш, че е в Египет, и никога не остават едни и същи.

Атинянинът: Твърде добре, Клиние. Но ако ти се е сторило, че говоря за това, което споменаваш, като за случващо се сега, то не би било чудно аз да не казвам ясно какво имам предвид и така да съм създал такова впечатление, за което съм си виновен. По-скоро обаче онова, което просто искам да се случва около музиката, него именно изказах може би така, та на теб ти се е сторило, че говоря с факти. Впрочем да се порицават факти, които са нелечими и са отишли далеч напред в погрешността си, никак не е приятно, [d] но понякога е необходимо. А след като и ти смяташ същото, поясни, моля те: ти твърдиш, че при вас и при лакедемонците в по-голяма степен, отколкото при другите гърци, нещата стоят по подобен начин?

Клиний: А как иначе?

Атинянинът: А какво би станало, ако и при другите се случваше същото? Дали да кажем, че тогава тези неща биха били в по-добро състояние, или както сега се случват обикновено?

Клиний: Разбира се, би имало голяма разлика, ако нещата се случваха така, както при лакедемонците и при нас, и още както ти току-що каза, че би трябвало да става.

Атинянинът: И така нека сега постигнем съгласие. Друго нещо ли е това, **[e]** което се говори у вас по отношение на образованието и музическото изкуство като цяло? Вие принуждавате поетите да твърдят, че добрият човек, понеже е благоразумен и справедлив, е щастлив и дори блажен, независимо дали е едър и силен или дребен и слаб, а и независимо дали е богат или не; а ако е по-богат от Кинюрас и от Мидас[19], но е несправедлив, той е нещастен и живее мъчително. И „нито бих го споменал", казва вашият поет, стига правилно да го казва, „нито бих придал значение на мъж", който не върши и не придобива всичко, което се нарича красиво, със справедливост и именно като такъв **[661a]** „до враговете застанал, отблизо да нанася удари", докато ако е несправедлив, нито се осмелява „да гледа жестокото кръвопролитие", нито да побеждава в бягането „тракийския Борей"[20], нито някога изобщо му се случва което и да е друго от така наречените блага. Впрочем така наречените от множеството блага не се наречат така правилно. Защото като най-голямо благо се определя това да си здрав, на второ място идва красотата, на трето – богатството, но и безкрайно много други неща се наричат блага. Ето например: да имаш остър поглед и слух, **[b]** и всичко, което се отнася до сетивата ти, да е в добро състояние; и още: да управляваш като тиран и така да правиш каквото си пожелаеш, и накрая идва самият връх на всяко щастие: човекът, спечелил всичко споменато, да стане безсмъртен колкото се може по-бързо. Но, от своя страна, вие, а и аз казваме следното: всички тези неща, които са най-прекрасни придобивки за справедливите и за благочестивите хора, но за несправедливите всички те са най-лоши, като се започне от здравето; така е всъщност и с виждането, **[c]** слушането и усещанията, и с живеенето като цяло, като най-голямото зло е през съвсем цялото време човек да е безсмъртен и да е придобил всички

изредени блага с изключение на справедливостта и на добродетелта като цяло, а по-малко зло е, ако такъв човек живее възможно най-кратко време. И вие, мисля, ще убеждавате и принуждавате вашите поети да твърдят такива неща, каквито аз твърдя, като при това им придават съответстващите им ритми и хармонии и така да образоват вашите младежи. Нали съм прав? Погледнете. Ето, аз казвам ясно, **[d]** че така наречените злини са блага за несправедливите, а за справедливите – злини, благата пък за добрите хора са действително блага, за лошите – злини; и така именно относно това попитах дали аз и вие сме в съгласие или не?

Клиний: На мен поне ми се струва, че за някои неща сме прави, за други – никак.

Атинянинът: Но поне в това, че един човек, придобил и здраве, и богатство, и – накрая – тиранска власт, а добавям заради вас също изключителна физическа сила **[e]** и смелост, редом с безсмъртие, като при това не му се е паднала никоя друга от така наречените злини, а притежава в себе си единствено несправедливост и надменност, а че като живее така, той всъщност не е щастлив, а очевидно е за окайване, – в това значи може би няма нужда да ви убеждавам?

Клиний: Самата истина.

Атинянинът: Добре. Следователно какво е необходимо да кажем като следващо? Значи на вас не ви се струва, че смелият, силен, красив и богат човек, **[662a]** а и вършещ цял живот каквото си пожелае, ако обаче е несправедлив и престъпно дързък, по необходимост би живял позорно? Или може би поне за това, че ще е позорно живеенето му, ще отстъпите?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: И за какво още? Също и че живее зле?

Клиний: За това вече не по същия начин.

Атинянинът: Какво още? Че този живот също е неприятен и безполезен за него самия?

Клиний: Но как бихме могли да отстъпим и за това?

[b] **Атинянинът:** Как ли? Както изглежда, само ако някой бог ни даде, приятели, съгласие, понеже сега наистина доста се разминаваме един от друг в пеенето. А на мен горното, скъпи Клиние, ми се струва по-неизбежно, отколкото е очевидно, че Крит е остров. И ако бях законодател, бих се опитал да принудя и поетите да се изказват по този начин, а и всички, живеещи в държавата; също бих определил почти най-тежкото наказание за този в страната, който би твърдял, че все пак има такива хора, [c] които са порочни, но си живеят сладко, или пък че някои неща са полезни и изгодни, а други – справедливи; така и за много други подобни твърдения, влизащи в противоречие с онова, което в днешно време се твърди, както изглежда, и от критяните и лакедемонците, а вероятно и от другите хора, бих убедил моите граждани да започнат да твърдят различни неща. Но хайде кажете, в името на Зевс и на Аполон, вие, най-благородни мъже, ако бихме запитали боговете, които са създали законодателството при вас, [d] „дали най-справедливият живот е най-приятен, или съществуват два живота, от които единият се оказва твърде приятен, докато другият – твърде справедлив?“ Ако кажат, че са два, може би бихме ги попитали отново, ако наистина искаме да ги разпитваме правилно: „А кои хора трябва да се наричат по-щастливи: тези, които живеят най-справедливия живот, или онези, които имат най-приятния?“ А пък ако те отговорят в полза на тези с най-приятния, техният отговор би бил нелеп. Иска ми се да не приписвам такова нещо на боговете, [e] а по-скоро на бащите и законодателите ни, а моите предишни въпроси да са зададени на някой баща и законодател, който да отговори, че живеещият най-приятния живот

е най-блажен. Така след това аз пък бих казал: „Татко, ти не искаше ли да живея възможно най-щастливо? Но и никога не престана да ме увещаваш да живея колкото се може по-справедливо.“ А твърдящият нещо подобно, било законодател, било баща, смятам, би се държал нелепо и би се оказал безпомощен да говори в съгласие със самия себе си; ако пък този човек би посочил, че най-справедливият живот е най-щастливият, то тогава всеки, който би го чул, смятам, би опитал да разбере кое по-точно е **[663a]** онова добро, а и красиво, по-силно от удоволствието, което законът хвали като съдържащо се в този живот. Защото всъщност кое благо може да споходи справедливия и да е лишено от удоволствие? Хайде, кажете, нима славата и похвалата от страна на хората, а и на боговете е нещо добро и красиво, но неприятно, докато за безславието важи обратното? Ни най-малко, скъпи законодателю, ще отвърнем. А това, нито да вършиш несправедливост спрямо някого, нито да понасяш такава от когото и да било, да не би да е нещо неприятно, но, от друга страна, – добро и красиво, докато обратното да е приятно, но грозно и лошо?

Клиний: Е, как би могло?

Атинянинът: Следователно твърдението, при което не се разграничават приятното (от една страна) и справедливото, **[b]** доброто и красивото (от друга), ще е убедително ако не за друго, поне тогава, когато човек се подготвя да живее благочестив и справедлив живот, така че наистина за законодателя най-неприятният сред възгледите, а и най-пречещият му, е онзи, който отрича, че нещата стоят така. Защото никой не би се съгласил доброволно да бъде убеден да прави онова, в резултат на което няма да получи повече радост, отколкото мъка. Но погледнато отдалеч, у всички, и особено у децата, това предизвиква, така да се каже, притъмняване пред очите[21], освен ако законодателят не превърне това усещане в не-

говата противоположност и като премахне тъмнината, **[c]** не ни убеди по един или друг начин, с помощта на навици, а и с похвали и аргументиране, че справедливото и несправедливото са очертани само мъгляво, като несправедливото, доколкото е противоположно на справедливото, ако се разглежда откъм самото несправедливо и зло, се оказва приятно, а пък справедливото излиза най-неприятното нещо, но от гледна точка на справедливото и в двата случая пред всеки човек се открива точно обратното.

Клиний: Така излиза.

Атинянинът: А коя от двете истини да кажем, че е по-силна при преценката? Дали тази на по-лошата душа или онази на по-добрата?

[d] Клиний: Някак си е необходимо да е тази на по-достойната.

Атинянинът: Тогава по необходимост и несправедливият живот е не само по-грозен и по-порочен, но и наистина по-неприятен в сравнение с почтения.

Клиний: Изглежда, поне според последното разсъждение, приятели.

Атинянинът: А дори ако нещата не стояха, както стоят и както излиза и от нашия разговор сега, и ако някой законодател, който е поне малко годен като такъв, в един или друг момент дръзне да лъже за добро пред младите, той би ли могъл изобщо да приложи по-подходяща от тази лъжа, **[e]**която да е способна в по-висока степен да накара всички хора да вършат не насила, а доброволно всичко справедливо?

Клиний: Истината е нещо хубаво, чужденецо, а и нещо устойчиво. Но все пак изглежда, че не е лесно тя да убеждава.

Атинянинът: Нека е така. Но пък се оказа, че приказката за сидониеца[22], макар и толкова невероятна, убеждава лесно, а има и безброй сходни примери.

Клиний: Какви?

Атинянинът: Например онзи, според който едно време били посети зъби, а от тях изникнали тежковъоръжени войници.[23] Впрочем за законодателя това е силен и убедителен пример **[664a]** – за каквото и да се захване да убеждава душите на младежите, така че не е необходимо той сам да търси и да открива наново нищо друго, освен следното: в какво да убеди държавата, че да постигне за нея най-голямото благо. А за тази цел той трябва с помощта на всякакви средства да открие по кой именно начин такава една съобщност в цялостта си би изразявала, доколкото е възможно едно и също мнение по горните въпроси, постоянно през целия си живот – и в песни, и в приказки, и в речи. Ако обаче някой наистина разсъждава другояче, аз нямам никакво възражение той да оспори твърдението.

[b] Клиний: На мен обаче не ми се струва, че поне някой от нас двамата може да оспори каквото и да е от горното.

Атинянинът: Тогава моята задача може би е да кажа следното. Аз впрочем твърдя, че всички хорове (а те са три[24]) трябва почти да омагьосват с пеенето си на душите на децата, докато са още млади и нежни, като представят и всички други прекрасни теми, които разгледахме, а и тепърва можем да разгледаме, но най-главното трябва да бъде следното: като посочваме, че един и същ живот е определен от боговете и за най-приятен, но и за най-справедлив, **[c]** ние едновременно ще изричаме най-голямата истина, а и по-сериозно ще убеждаваме онези, които трябва да убеждаваме, отколкото ако се изразявахме по някакъв друг начин.

Клиний: Човек трябва да се съгласи с това, което казваш.

Атинянинът: И така най-напред би било съвсем правилно детският хор, посветен на музите, да излезе първи, за да пее за такива неща открито, напълно сериозно и пред целия

град, като втори пък хорът с участници до тридесет години – този, който призовава Аполон Пеан[25] за свидетел на истиността на думите си и го моли да бъде милостив с помощта на убедителността си към младежите. **[d]** Трети по ред следва да пеят тези, които са между тридесет години и шестдесет години; а хората след тази възраст, понеже вече не са способни да изпълняват песни, остават разказвачи на митове за същите нрави, които имат божествена слава.

Клиний: И какви, чужденецо, казваш, че са тези трети хорове? Защото не разбираме съвсем ясно какво точно искаш да кажеш за тях.

Атинянинът: Ами те са почти същите като онези, за които бяха изречени повечето от предишните ни думи.

[e] Клиний: Още не разбираме, затова, моля те, опитай да го обясниш по-ясно.

Атинянинът: Както сигурно си спомняме, в началото на нашия разговор казахме, че природата на всички младежи, понеже е пламенна, не е в състояние да стои спокойна нито по отношение на тялото, нито на гласа си, а постоянно издава в безпорядък звуци и скача, а колкото до чувството за ред при тези две прояви, то от другите живи същества никое не би могло да го прихване, а единствено природата на човека е способна на това; всъщност именно на реда при движението **[665a]** нека бъде дадено определението 'ритъм', докато редът при гласа, по който се смесват височина и дълбочина, нека бъде означаван с името 'хармония'; 'хорово танцуване' пък да бъдат наричани двете заедно. А боговете, казахме това, от състрадание към нас са ни пратили като спътници в танците и като хорези Аполон и музите, а на трето място назовахме, ако си спомняме, и Дионис.

Клиний: Как да не си спомняме?

Атинянинът: И така за хора на Аполон и за този на му-

зите [b] бе казано, но сега е необходимо да поговорим за оставалия трети хор, този на Дионис.

Клиний: И как иначе? Хайде, казвай! Впрочем този хор от възрастни мъже на Дионис би се сторил твърде странен на онзи, който някак внезапно го чуе, ако наистина мъжете над тридесет и над петдесет и чак до шестдесет години танцуват там в чест на Дионис.

Атинянинът: Да, ти си напълно прав. И наистина смятам, че има нужда от допълнително обяснение доколко горната ситуация в този си вид би била разумна.

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: Тогава можем ли да постигнем съгласие по горното?

[c] **Клиний:** По кое по-точно?

Атинянинът: Всеки възрастен и всяко дете, всеки свободен и роб, жена и мъж, а и цялата държава на самата себе си, трябва да припява без да спира за същото онова, което ние разгледахме, като по един или друг начин постоянно го променя и във всеки момент предлага разнообразие, така че за изпълнителите да се поддържа един вид неутолима жажда за тържествени песни, а и удоволствие.[26]

Клиний: Как няма да можем да постигнем съгласие, че това трябва да се прави по този начин?

[d] **Атинянинът:** А всъщност по какъв начин тази наша най-добра част от държавата, която е най-влиятелната заради възрастта си, а също и заради разсъдителността си, би могла, като пее най-красивите песни, да създава най-големи блага? Или така неразумно ще отхвърлим тази част, която би имала право на най-прекрасните, а и най-полезни песни?

Клиний: Не, не е невъзможно да пренебрегнем това, както току-що бе казано.

Атинянинът: Тогава как би било подходящо да подходим? Дали не по следния начин?

Клиний: Как именно?

Атинянинът: С напредването на възрастта всеки [e] се изпълва с притеснение да пее и се радва по-малко, когато го прави, а когато това става по принуда, той се смущава толкова повече, колкото по-възрастен и по-благоразумен става. Не е ли така?

Клиний: Точно така е.

Атинянинът: Следователно този човек би се смущавал още повече да пее в театъра, изправен пред всякакви хора; а и ако участниците в такива хорове биха били принуждавани да пеят с пресъхнало гърло и свит стомах след дългите упражнения за регулиране на гласа, както е при онези хорове, които се състезават за победа, то те биха вършели това напълно без желание и биха пели без чувство за удоволствие и смутено.

[666a] Клиний: Това, за което говориш, е напълно необходимо.

Атинянинът: Тогава как ще ги уговорим да проявят желание за пеене? Дали най-напред да не установим като законово положение децата чак до осемнадесет години изобщо да не вкусват вино, като ги учим, че не трябва да се допуска огън до огън нито в тялото, нито в душата, преди да започнат да се справят с трудни задачи, за да се предпазват от налудното поведение, характерно за младите; след това вино да се опитва умерено чак до [b] тридесетгодишна възраст, като обаче човек се въздържа напълно от пиянство и наливане с вино; а когато навлезе в четиридесетте, като се угощава на сиситиите, той трябва да призовава и останалите богове, и особено да кани Дионис на тържеството и на забавлението на възрастните, на което той, Дионис, дарява на хората като помощник срещу киселостта на старостта лекарството вино, та-

ка че да се подмладяваме и чрез забрава на унинието състоянието на душата **[c]** да става от по-сковано по-меко (точно както се случва с желязо, хвърлено в огън) и така да бъде тя по-пластична[27]? И наистина не би ли искал най-напред всеки в такова разположение на духа, вече поне с по-голямо желание, но и като се смущава по-малко, макар и не пред мнозина, а пред по-тесен кръг, и не пред чужденци, а пред местни слушатели да пее, а и както многократно казахме, да припява омагьосващо?

Клиний: Да, определено.

Атинянинът: Значи за това, да ги склоняваме да участват заедно с нас в пеенето, този начин не би се оказал **[d]** съвсем непригоден?

Клиний: По никакъв начин.

Атинянинът: Но на какъв глас ще пеят тези мъже? Или с коя муза ще са свързани – ясно е, че трябва да има някоя, която им подхожда.

Клиний: Без съмнение.

Атинянинът: Коя следователно би подхождала на божествени мъже? Не е ли тази на хоровете?

Клиний: Наистина поне ние, чужденецо, както и лакедемонците, не бихме могли се справим с никоя друга песен, освен с онази, която учехме в хоровете, когато привиквахме да пеем.

Атинянинът: Това е естествено. Защото наистина вие още не владеете **[e]** най-прекрасната песен. Защото държавата ви е устроена като военен лагер, а не като градско поселение, а и държите младежите си като събрани в стадо жребчета, които пасат заедно[28]: никой от вас не взима своето жребче, като го измъква от другите в стадото, докато то дивее и се инати; не му назначава собствен коняр и не го възпитава, като му приглажда козината и опитомява, и не му дава всичко не-

обходимо за отглеждането на деца, така че той да бъде **[667a]** не само добър войник, но и способен да управлява държава и градове – а точно за този в началото казахме, че е по-добър войн от войните на Тиртей, почитащ винаги и навсякъде смелостта като четвърта, а не като първа придобивка на добродетелта – и за частните лица, и за цялата държава[29].

Клиний: Не знам как, но по някакъв начин ти, чуждестранни приятелю, отново подценяваш нашите законодатели.

Атинянинът: Добри ми човече, не правя това, ако изобщо го правя, нарочно. Обаче, нека накъдето ни понася разговорът, натам да се отправяме, ако искате. Впрочем, ако попаднем на муза, по-красива от тази на хоровете **[b]** и тази на обичайните театрални представления, нека се опитаме да я предадем на хората, за които казваме, че се смущават от онези музи, а се опитват да се свържат с тази, която именно е най-прекрасната[30].

Клиний: Напълно.

Атинянинът: Следователно не трябва ли най-напред следното да важи за всички неща, които ги съпровожда някаква приятност: или единствено самата тя е най-важното в съответното нещо, или това да е някаква правилност, или, на трето място, някаква полза? Ето например, аз твърдя, че яденето и пиенето, и изобщо цялото хранене ги съпровожда една приятност, която бихме могли да наречем удоволствие; **[c]** колкото до правилността и ползата им, то онова, което винаги определяме като здравословното в поднасяните продукти, то именно е и най-правилното при тях.

Клиний: Определено.

Атинянинът: А всъщност и ученето го съпровожда нещо от приятността – удоволствието, но правилността и ползата, а и доброто и лошото състояние при него са дело на истината.

Клиний: Така е.

Атинянинът: А какво да кажем за всички изобразителни изкуства, които създават подобия? **[d]** Ако те постигат целта си и като последица при тях възниква удоволствие, то, когато такова наистина възниква, не би ли било най-правилно точно то да се определя като приятност[31]?

Клиний: Да.

Атинянинът: Но пък правилността при тях всъщност може да я постигне, казано най-общо, по-скоро сходството по размер и качество при изобразяването, а не удоволствието.

Клиний: Хубаво казано.

Атинянинът: Значи правилно би било оценявано според удоволствието единствено онова, което не предполага постигането нито на някаква полза, нито на истина, нито на подобие, **[e]** но пък не и на вреда, а би съществувало единствено заради това, което само съпровожда останалите неща – приятността, която човек най-добре би могъл да нарече удоволствие тогава, когато не е следвана от нищо друго от горното като резултат?

Клиний: Ти говориш само за безвредното удоволствие.

Атинянинът: Да, и дори казвам, че същото това удоволствие е просто забава тогава, когато нито нанася вреда, нито принася полза, достойна за сериозно отношение или споменаване.

Клиний: Самата истина.

Атинянинът: Но не бихме ли могли да твърдим според казаното досега, че е най-малко подходящо подражанието по принцип, както и всяко постигане на сходство, да се оценява според удоволствието **[668a]** и някакво неистинно мнение (защото не според това, дали на някой му се струва или не, или пък някой му се радва, еднаквото би било еднакво, нито пък съразмерното – напълно съразмерно), а от всичко най-вече според истинността си и според нищо друго?

Клиний: Изцяло те подкрепям.

Атинянинът: А не твърдим ли, че музическото изкуство като цяло е изобразително и подражателно?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Тоест, ако някой твърди, че музиката се оценява според удоволствието, в никакъв случай не трябва да приемаме това изказване и в никакъв случай не трябва като нещо сериозно да се изследва това изкуство **[b]** (дори все пак да съществува някъде такова), а онова, при което подобието се получава посредством подражание на красивото.

Клиний: Съвсем вярно.

Атинянинът: И тези, които търсят най-красивата песен и муза, трябва да търсят, както изглежда, не онази, която е приятна, а онази, която е правилна; защото правилност на подражанието, както твърдим, има тогава, когато създаденото с подражание постига оригинални размер и качество[32].

Клиний: Как не?

Атинянинът: И наистина, по отношение на музиката всеки би се съгласил с това, че всички произведения, свързани с нея, са подражание **[c]** и възпроизвеждане на образи; да, нима с това не биха се съгласили всички поети, но и слушатели, а и актьори?

Клиний: И още как.

Атинянинът: Следователно този, който не иска да сгреши за всяко едно произведение, трябва, както изглежда, да знае какво именно е то; защото онзи, който не познава същността му, към какво се стреми и на какво изобщо то всъщност е изображение, той едва ли ще разпознае било правилността на намерението, било провалянето му.

Клиний: Да, едва ли. И как няма да е така?

[d] Атинянинът: А този, който не познава правилното, би ли бил способен да разпознае някога доброто и лошото?

Но аз не говоря съвсем ясно, а може би по следния начин би могло да бъде казано по-ясно.

Клиний: И как?

Атинянинът: Пред нашия поглед има може би хиляди изображения.

Клиний: Да.

Атинянинът: Тогава какво става, ако някой не знае и това, какво е всяко от изобразените в тях тела? Дали той изобщо би познал кое от тях е възпроизведено правилно? Имам предвид нещо такова: например дали размерите на тялото и разположението на всичките му части **[e]** са спазени – колко са големи и кои от тях до кои са разположени, тоест дали е отразена подобаващата подредба, а още спазени ли са и цветовете, и формите, или всичко това е изработено объркано; нима изглежда, че изобщо някак би могъл да разпознае тези неща човек, който в най-висока степен не знае какво е живото същество, чието подражание вижда[33]?

Клиний: И как би могъл?

Атинянинът: А какво е положението, ако знаехме, че нарисуваното или изваяното е човек и че всички негови части, **[669a]** цветове, както и позата му са уловени от изкуството? Нали е необходимо тогава човекът, познал вече това, да познава лесно и онова: дали изображението е красиво, или пък къде какво му липсва по отношение на красотата?

Клиний: Но, чужденецо, тогава всички, така да се каже, щяхме да познаваме красивите изображения на живи същества!

Атинянинът: Напълно си прав. Следователно не трябва ли при всяко изображение и в рисуването, и в музиката, и във всяко друго изкуство, този, който иска да бъде разумен съдия, да отговаря на следните три условия: **[b]** първо – да знае какво именно е изобразеното, после – дали е правилно изобразено, и сетне на трето място – дали всяко едно изоб-

ражение е изработено добре, било с думи, било с мелодии и ритми?

Клиний: Определено така изглежда.

Атинянинът: Тогава да не се отказваме да говорим по въпроса, къде при музиката е трудното; защото след като тя се възпява изключително много в сравнение с другите видове изобразяване, заслужава и по-голямо внимание, но и по-голяма предпазливост в сравнение с тях. Защото хем този, който греши тук, би понасял най-големи вреди, **[c]** понеже става благосклонен към лоши нрави, хем е твърде трудно това да се усети поради факта, че поетите са по-слаби поети от самите музи. Защото те, музите, никога не биха сгрешили дотолкова, че след като са създали думи за мъже, да им придадат окраска и мелодия за жени, или пък след като свържат мелодия и танцови фигури за свободни, да ги съгласуват с ритми за роби и несвободни, нито обратно – като положат в основата ‘свободни’ ритми и фигури, да им измислят противоположна на ритъма мелодия или слово, и още: никога не биха събрали на едно и също място гласове на животни, **[d]** на хора и на инструменти и всякакви шумове, сякаш подражават на нещо единно; докато човешките поети, които именно такива разнородни неща сплитат и смесват нелогично, биха предизвикали смях у хората, за които Орфей казва, че са уцелили върха на наслаждението[34]. Защото те виждат, че всички тези неща са разбъркани, но освен това поетите отделят ритъм и танцови фигури, без мелодия, като обличат прозаични думи в размер, **[e]** и обратно – мелодия и ритъм без думи, като си служи с ‘гол’ съпровод на китара или на флейта, при което е наистина съвършено трудно да се познае какво изобщо се опитват да покажат ритъмът, а и хармонията, оказали се без думи, до кое от подражанията, за които си струва да се говори, се доближават. А всъщност е необходимо да приемем, че подоб-

но творене като цяло е изпълнено с голяма недодяланост, доколкото е така близко свързано с бързина, повърхностна плавност и с животински звуци, че използва флейтата и **[670a]** китарата не само като съпровод на танца и на песента. А при самостоятелно използване и на двата инструмента може да се появи всякаква немузикалност и по-скоро фокусничество при изпълнението. Такъв е смисълът на тези неща; но ние не разглеждаме въпроса, как тези от нас, които са станали на повече от тридесет години и дори са прехвърлили петдесетте, не трябва да използват музическите изкуства, а как все пак трябва да ги ползват. Така оттук разговорът, струва ми се, вече добива следния смисъл: петдесетгодишните, на които подобава да пеят, **[b]** трябва да са образовани по-добре, а не само от хоровата муза. За тях е необходимо да имат добър усет и да познават ритмите и хармониите; защото как иначе човек ще познава дали са правилни мелодиите и дали им подобава или не дорийският лад[35], а колкото до ритъма – дали поетът го е добавил правилно или не?

Клиний: Ясно е, че по никакъв друг начин.

Атинянинът: Впрочем наистина е смешна голямата тълпа, която смята, че достатъчно добре познава кое е и кое не е с добра хармония и добър ритъм, смешни са всички представители на тълпата, които са били принудени да припяват и да пристъпват ритмично, **[c]** а че правят това, без да познават отделните елементи на песента и ритъма, не го схващат. Но всяка мелодия е правилна, когато съдържа най-подходящите за нея елементи, а ако те не са подходящи, тогава е сбъркана.

Клиний: Така е по необходимост.

Атинянинът: А как стоят нещата пък при този, който дори не знае какво изобщо съдържа мелодията? Дали той, както казахме, ще познава някога дали е правилна някоя мелодия?

Клиний: Но по какъв начин?

Атинянинът: Всъщност, както изглежда, сега откриваме отново, че за нашите певци, които в момента подканяме и в известна степен **[d]** принуждаваме доброволно да пеят, е крайно необходимо да са образовани поне дотам, че всички да са способни да следват стъпките и техния ритъм, както и тоновете на мелодиите, и да могат, като разглеждат хармониите и ритмите, да подбират подходящото – онова, което подобава да се пее от хора на такава възраст и с такива качества. Те така и следва да го пеят, а докато пеят, и самите те на мига ще изпитват невинни удоволствия, и ще стават водачи на по-младите **[e]** по пътя към подходящото обвързване с отличните нрави. А образовани в такава степен, те биха били носители на образование, по-сериозно от това, което се полага на множеството, и дори от полагащото се на самите поети. Защото третото – дали създаденото подражание е красиво, или не е красиво – изобщо не е необходимо да се знае от поета, докато познаването на хармонията и ритъма е почти задължително за тях, а за тези певци са задължителни и всичките три знания заради подбора на най-красивото и на второто по красота произведение, **[671a]** иначе човек никога няма да бъде способен да обайва младите по пътя към добродетелта[36]. И така сторихме според възможностите си онова, към което разговорът ни в началото се устреми: да докаже, че добре сме говорили при помощта си за хора на Дионис. Но нека наистина погледнем дали това се е получило. По необходимост една такава събрана компания ще става все по-шумна с напредване на пиенето, както предположихме в началото – че е неизбежно в случаите, **[b]** за които говорим сега.

Клиний: Неизбежно е.

Атинянинът: Наистина в такъв момент всеки се чувства по-леко и приповдигнато, радва се и се изпълва с желание да

говори невъздържано, но да не се вслушва в околните, понеже смята, че вече в достатъчна степен е господар и на себе си самия, и на останалите.

Клиний: Как иначе?

Атиняининът: Следователно не казахме ли, че когато се случва това, душите на пиещите, точно като със желязо, оказал се близо до огъня, стават по-меки и по-млади, така че се оказват и лесно податливи **[c]** за можещия и знаещия да ги образова и извайва, както когато са били наистина млади? От своя страна и този ваятел е същият като преди, а именно добрият законодател[37], на когото трябва да принадлежат законите за пировете, способни да накарат онзи, който е станал самоуверен, дързък и безсрамен повече от нужното и който не иска да спазва реда и редуването на мълчание и говорене, както и на пиене и музика, да пожелае да върши пълната противоположност на горното; това ще са закони, способни срещу нахлуващата некрасива дързост **[d]** да изпратят най-красивия оборващ я страх, съпроводен от справедливост, който божествен страх сме нарекли свян и срам, нали?

Клиний: Така е.

Атиняининът: А стражи на законите и сътрудници в тяхното създаването са несмутимите и трезвени военачалници на нетрезвите, без които да се бориш с пиянството е по-страшно, отколкото с враговете, ако си лишен от несмутими водачи; а този, който не е способен да пожелае да се подчинява на тези стражи на законите **[e]** и на предводителите на хора на Дионис, тоест на мъжете, навършили шестдесет години, нека да понася същия или дори по-голям позор, отколкото неподчиняващият се на водачите на Арес[38].

Клиний: Правилно.

Атиняининът: Но всъщност ако пиенето би било такова, а и забавлението такова, нима тези съвместно пируващи хо-

ра, не биха се разотивали, след като са извлекли полза и са станали повече приятели помежду си от преди **[672a]** (а не както сега – врагове), щом като са общували по време на цялото събиране според законите и са ги следвали всеки път, когато трезвите са заставали начело на нетрезвите?

Клиний: Правилно, но при условие, че пиенето е точно такова, за каквото ти говориш.

Атинянинът: Значи да не укоряваме вече така повърхностно дара на Дионис в това, че е лош и не е достоен да бъде приет в държавата. Макар всъщност човек да би могъл още надълго да разглежда въпроса в разговор, след като да се говори пред много хора дори за най-голямото благо, което ни е дарено, създава притеснение поради това, че хората трудно го **[b]** долавят и разпознават, щом е само назовано.

Клиний: Но кое е то всъщност?

Атинянинът: Един възглед, както и една мълва се разпространяват тук и там[39] и разказват, че този бог е бил лишен от мисъл от мащехата си Хера и затова като отмъщение той въвел вакхическите празнувания и всяко налудно танцуване; ето така, със същата цел, той е дарил и виното[40]. Аз обаче оставям да говорят подобни неща онези, които смятат, че е безопасно да говорят така за боговете, но поне това знам и аз, **[c]** че никое живо същество при раждането си не притежава такъв и толкова разум, колкото му приляга да притежава в края на развитието си; и в онова именно време, в което още не е придобило полагащата му се разсъдителност, всяко същество изпада в лудост и крещи безредно, а веднага щом се изправи, скача необуздано. А нека си припомним: казахме, че такива са началата на музиката и гимнастиката.

Клиний: Разбира се, как не бихме помнили това?

Атинянинът: Тогава естествено помним също, че това начало е вложило в нас, хората, **[d]** усета за ритъм и хармо-

ния, а Аполон, Музите и Дионис, казахме, са боговете, които предизвикват този усет.

Клиний: Как няма да помним и това?

Атинянинът: А колкото до виното – както изглежда, според твърдението на другите хора то ни е дадено, за да изпадаме в лудост, като един вид възмездие за хората; но пък това, което ние в момента твърдим, гласи, че то ни е дадено като лекарство за точно обратното – за да се сдобие душата със срам, а тялото ни – със здраве и сила.

Клиний: По чудесен начин, чужденецо, ти припомни нашето твърдение.

[e] Атинянинът: И така наистина половината въпроси, вързани с танцуването, са доведени до заключение, а колкото до другата половина – предстои ни да решим дали да довършим и тях, или да ги изоставим.

Клиний: За кои говориш и как разделяш едните от другите?

Атинянинът: Според нас хоровото изкуство като цяло в известен смисъл съответстваше на образованието като цяло[41]; а от него на свой ред отделихме в един дял ритмите и хармониите, тоест свързаното с гласа.

Клиний: Да.

Атинянинът: А свързаното с движението на тялото имаше като нещо общо с движението на гласа ритъма, докато позата беше присъща само на тялото. **[673a]** А от своя страна, движението на гласа е мелодия.

Клиний: Напълно вярно.

Атинянинът: И така, от една страна, свързаното с гласа, което стига чак до душата, за да я образова в добродетел, вече не знам по какъв начин, но го нарекохме ‘музика’.

Клиний: Отново си напълно прав.

Атинянинът: От друга страна, колкото до свързаното с

тялото, което определихме като танцуване на хора, изпълняващи игрови движения, то ако такова движение се осъществява до постигане добродетел на тялото, за него, за умелото довеждане на тялото до подобно състояние, добавихме определението ‘гимнастика’[42].

Клиний: Точно така.

[b] Атинянинът: Що се отнася до музиката, току-що казахме, че покрай нея сме разгледали почти половината от хоровото танцово изкуство и сме стигнали до заключения, и засега нека го оставим така. Но да говорим ли за другата половина, или как изобщо да постъпим и по какъв по-точно начин?

Клиний: Прекрасни човече, след като разговаряш с критяни и лакедемонци и след като приключихме с въпросите около музиката, но ни остават тези за гимнастиката, какво горе-долу мислиш, че ще ти отговори всеки един от нас двамата на горния въпрос?

Атинянинът: Всъщност бих казал, че като попита така, ти отговори **[c]** доста ясно и усещам, че макар твоите думи да са въпрос, те сега са и отговор, както казах, но още и препоръка да разгледаме по-обстойно и свързаното с гимнастиката.

Клиний: Чудесно си ме разбрал и хайде, постъпи наистина така.

Атинянинът: Да, трябва да постъпим така. Впрочем тук не е изобщо трудно да се кажат неща, известни на вас двамата. Защото вие разполагате с много повече опит в това изкуство, отколкото в разгледаното вече.

Клиний: Близо си до истината.

Атинянинът: И така началото на тази игра отново се крие в това, **[d]** че всяко живо същество по природа има навик да скача, но човешкото същество, получило, както казахме, и чувството за ритъм, е създало и родило танцуването, а

понеже мелодията напомня и събужда ритъма, след като двете се събрали, те породили хоровия танц и неговото игрово изпълнение.

Клиний: Наистина е така.

Атинянинът: И твърдим, че една част от това изкуство вече сме разгледали, а другата част ще се опитаме да разгледаме ей-сега[43].

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Но първо нека поставим точка на темата за пиенето, **[e]** ако и вие сте съгласни.

Клиний: Какъв по-точно завършек имаш предвид?

Атинянинът: Ако някоя държава ще урежда обичая, за който преди малко говорихме, напълно сериозно, посредством закони и специален ред, понеже го използва внимателно при възпитаването на благоразумието, и в същата степен и със същия аргумент няма да отказва хората и от останалите удоволствия, като проявява изобретателност, за да ги овладява, то в нея наистина всички подобни обичаи следва да се прилагат по този начин. Ако обаче към горното се подхожда като на игра и е възможно който, когато и с когото си поиска **[674a]** да пие и то успоредно с всякакви други подобни занимания, в този случай аз не бих дал своя глас за това, че такава държава или такъв човек трябва да практикува пиене, и още: вместо за обичайната употреба при критяните и лакедемонците, по-скоро бих гласувал за Картагенския закон[44], гласящ никога никой да не вкусва от тази напитка, докато е на военна служба, а през целия този период да се пие само вода, в града пък никога да не вкусват от въпросната напитка нито робиня, нито роб, нито висшите длъжностни лица **[b]** през годината, в която заемат длъжността си; кормчиите, както и съдиите, докато са на служба, също да не вкусват дори една капка вино, както и който и да е човек, решил да се

включи в съвещаването по важен въпрос като член на някой съвет; а и изобщо никой през деня, освен заради някакво телесно упражнение или заради болестно състояние; но не и нощем, ако някой мъж и някоя жена възнамеряват да създават деца[45]. А човек би могъл да изреди и множество други случаи, в които хората, разполагащи с ум и с правилен закон, няма да могат да пият вино. **[c]** Така че според горното твърдение на никоя държава няма да са нужни и много лозови насаждения, а както другите обработваеми площи и прехраната като цяло, така и средствата за производството на вино би могло да се уточнят и биха се оказали почти най-умерени и най-малки спрямо всички други. Нека това, чуждестранни приятели, ако приемете, бъде краят на нашия разговор, посветен на виното.

Клиний: Така е добре и сме съгласни.

ТРЕТА КНИГА

[676а] Атинянинът: И така, горните неща стоят по този начин. А колкото до държавното устройство – нека кажем кога е възникнало. Нима оттук човек не би могъл да го разгледа най-лесно и най-хубаво?

Клиний: Откъде?

Атинянинът: Откъдето винаги трябва да се наблюдава развитието на държавите по посока на добродетелта, но и на порока.

Клиний: Откъде, значи, казваш?

Атинянинът: Смятам, че откъм продължителността, откъм безкрайността на времето **[b]** и откъм промените, които настъпват в неговите рамки.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Кажи, струва ли ти се, че изобщо може да се разбере какво количество време е изминало, откакто съществуват държави и хора, които живеят като техни граждани?

Клиний: Всъщност това изобщо не би било лесно.

Атинянинът: А поне мислиш ли, че би било нещо необхватно и невъобразимо?

Клиний: Това вече определено да.

Атинянинът: А нима през това време при нас, хората, не са възникнали хиляди и десетки хиляди държави, но в също такова количество, **[c]** не по-малко са и унищожени? А и не са ли били на свой ред прилагани всички типове държавно устройство навсякъде, и то многократно? И не са ли се превръщали веднъж от по-малки в по-големи, друг път – от

по-големи в по-малки, както и в по-лоши от по-добри и в по-добри от по-лоши[1]?

Клиний: Трябва да е така.

Атинянинът: Затова нека разберем, ако можем, причината за тази промяна. Защото може би така би ни се изяснило първото възникване и изменение на държавните устройства.

Клиний: Добре говориш и затова трябва да се постараем – ти да ни разкриеш това, което мислиш по тези въпроси, а ние да следваме мисълта ти.

[677a] Атинянинът: Тогава не ви ли се струва, че древните разкази съдържат някаква истина?

Клиний: Кои по-точно?

Атинянинът: Това, че множество унищожения са се случили на хората вследствие на потопи, епидемии и други подобни беди, в които само малобройна част от човешкия род е оцеляла.

Клиний: Да, подобно твърдение е напълно убедително – като цяло и за всекиго.

Атинянинът: Хайде тогава, нека помислим за едно от многото унищожения, и по-точно за това, което е настъпило едно време вследствие на потоп[2].

Клиний: И какво именно да мислим за него?

[b] Атинянинът: Че онези, които тогава избегнали унищожението почти изцяло трябва да са били планински пастири – бледи искри на човешкия род, оцелели някак по върховете.

Клиний: Това е ясно.

Атинянинът: И наистина подобни хора по необходимост са неопитни и в останалите изкуства, и в способите, които жителите на укрепените градове използват помежду си от алчност и желание да са на върха, както и при всички други злодеяния, които измислят едни срещу другите.

Клиний: Поне е вероятно.

[c] **Атинянинът:** Да приемем ли следователно, че държавите в равнините и основаните близо до морето напълно са били унищожени по онова време?

Клиний: Да приемем.

Атинянинът: Тогава ще твърдим ли също, че са загинали всички изобретения, а ако е имало и някакво сериозно развито изкуство (било в областта на държавното управление, било на някоя друга мъдрост), и че всички те тогава са изчезнали? Защото, най-благородни човече, ако наистина тези придобивки бяха останали цялото време така, както сега са устроени, как някога изобщо нещо ново би се откривало?

[d] **Клиний:** Това означава, че придобивките десетки и десетки хиляди години наистина са били скрити за тогавашните хора и са възникнали чак хиляда или два пъти по толкова години след това, като някои неща са станали познати с помощта на Дедал, други – благодарение на Орфей или пък на Паламед; свързаните с музиката –покрай Марсий и Олимп, покрай Амфион –свързаните с лирическата поезия, а благодарение на други – множество други неща, които, така да се каже, вчера и завчера са се зародили[3].

Атинянинът: Прекрасно, Клиние, че пропусна точно приятеля, който вчера се е родил.

Клиний: Да не би да говориш за Епименид?

[e] **Атинянинът:** Да, за него, защото вашият човек е далеч надскочил всички с изобретателността си, приятелю: това, за което още Хезиод с думи отдавна бил предсказал, той именно го осъществил на дело, както твърдите вие[4].

Клиний: Наистина така твърдим.

Атинянинът: Следователно не трябва ли наистина да смятаме, че тогава, когато се е случило унищожението, положението за хората е било следното: от една страна, безкрай-

на и страшна пустош, а от друга – невероятно голямо количество плодородна земя. А след като другите животни загиват, имало отделни тревопасни видове и ако по случайност бил оцелял някой вид кози, но и те били недостатъчни **[678a]** за живота на отглеждащите ги тогава в началото.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Но пък дали смятаме, че за държавата и държавното устройство, а и за законодателството изобщо (нещата, заради които се завърза настоящият ни разговор), така да се каже, имало някакъв спомен?

Клиний: По никакъв начин.

Атинянинът: Тогава нима от онези условия не е възникнало отведнъж всичко при нас – държави и държавни устройства, изкуства и закони, както и една голяма порочност, но и голяма добродетел?

Клиний: Какво имаш предвид?

[b] Атинянинът: Нали смятаме, чудесни приятелю, че тогавашните хора, неопитни в много прекрасни неща, характерни за градовете, но и в много от обратното, са били родени съвършени в добродетелта или в злото?

Клиний: Хубаво го каза и сега разбираме какво имаш предвид.

Атинянинът: Следователно с течение на времето, а и с увеличаването на нашия род, всичко достигнали състоянието, в което се намира сега, нали?

Клиний: Съвсем правилно.

Атинянинът: Но все пак вероятно не внезапно, а малко по малко в продължение на много време.

[c] Клиний: Да, съвсем логично е това да е така.

Атинянинът: Защото смятам, че неотшумяващ страх владеел всички хора пред това да слизат от високите места към равнините.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: И нима те не са били радостни да се виждат едни други поради малобройността си в онзи период от време, но пък почти всички средства за придвижване, с които да пътуват едни към други по земя или по море, са били унищожени заедно с изкуствата, така да се каже? И действително смятам, че е било почти невъзможно да се свързват помежду си, защото желязото, **[d]** медта и всички други метали били затрупани и унищожени, така че било напълно невъзможно те да бъдат отново пречистени, а и имало недостатъчно дърводобив. Защото ако и някакъв материал да се е бил някак съхранил в планините, и той бързо се изразходвал и изчезвал, а друг нямало как да се появи, преди изкуството на металодобива отново да дойде при хората.

Клиний: И как би могло?

Атинянинът: А всъщност колко поколения по-късно смятаме, че нещата са се развили така?

[e] Клиний: Доста много, то е ясно.

Атинянинът: Следователно и изкуствата, които си служат с желязо, мед и всички други метали, са били заличени за също толкова време и за още повече в онзи период?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Затова също така междуособиците и войната са били отмрели по много причини по онова време.

Клиний: Как така?

Атинянинът: Ами най-напред хората се обичали и били добронамерени едни към други поради уединеността си, понеже прехраната не била за тях предмет на спорове, **[679a]** защото нямало недостиг на пасбища (освен може би при отделни хора в началото), от което повечето преживявали по онова време. Впрочем изобщо не били лишени и от мляко и месо, а защото още ловували, набавяли си нелоша и неос-

къдна храна. А всъщност те имали достатъчно и облекло, и постелки, и жилища, и посуда – и за огън, и за употреба без огън, защото нито някое ваятелско, нито което да било 'плетаческо' изкуства използва желязото, [b] а тези две изкуства като цяло някой бог е дал на хората да произвеждат необходимото, за да може тогава, когато се окажат в такава безизходица, човешкият род да има потомство и развитие. При това положение те нито били особено бедни, нито, принуждавани от бедността, ставали врагове помежду си. Но пък и богати не можело да бъдат, след като били лишени от злато и сребро, каквото било положението тогава при тях. Именно в такава общност обаче, в която не са се установили нито богатство, нито бедност, биха се зародили вероятно най-достойните нрави, защото там не се зараждат [c] нито надменност и несправедливост, нито, от друга страна, съперничество и завист. Действително тези хора били благородни и поради това, и поради така нареченото простодушие[5] – когато чували за нещо, че е красиво или грозно, те, понеже били простодушни, смятали, че се говори самата истина и се убеждавали. Защото никой не знаел как със съобразителност да заподозре лъжата, както става днес, а като смятали онова, което се говори за боговете и хората, за истина, онези хора живеели според чутото. Затова като цяло те били точно такива, каквито ние току-що ги представихме.

[d] **Клиний:** Да, поне на мен и на този наш приятел ни се струва, че нещата стоят така.

Атинянинът: Следователно не трябва ли да кажем, че много поколения, живели по този начин, са били по-неумели и по-неуки от родените преди потопа и от днешните, и в другите изкуства, които щели да възникнат, и особено във военните умения – всички тези, които сега се прилагат и по суша, и по море, или пък единствено вътре в самата държава

(така наречените съдебни процеси и междуособици), при които и на думи, [e] и на дело са били изобретени всевъзможни средства за вършене на злодеяния и несправедливости между хората? Но пък че са били по-простодушни и по-смели, а едновременно с това и по-благоразумни и по-справедливи във всичко? А причината за това вече изложихме.

Клиний: Прав си.

Атинянинът: Тогава нека това да бъде казано, както и всичко онова, което го следва, да бъде произнесено от нас именно с цел да разберем **[680a]** каква нужда от закони изобщо са имали тогавашните хора, а и кой е бил законодател при тях.

Клиний: Колко хубаво го каза.

Атинянинът: И така, нали онези хора нито са се нуждаели действително от законодатели, нито подобно занимание изобщо е било обичайно в онези времена? Защото хората, родени в онзи отрязък от кръговрата на времето, не разполагали с писменост, а живеели, следвайки обичаите и така наречените закони на предците.

Клиний: Това наистина е вероятно.

Атинянинът: Но поне вече е имало някаква форма на държавно устройство.

Клиний: Каква?

[b] Атинянинът: Струва ми се, че всички наричат държавното устройство от онова време династия, а такова съществува и днес още на много места и сред елините, и при варварите. Споменава го впрочем и Омир като възникнало там, където живеели циклопите:

„Нито събрания свикват, ни правни закони познават,
волно сами обитават високите чуки планински
и пещерите дълбоки. А властва всеки отделно
[c] и над жена, и над рожби, за другия никой нехае[6].“

Клиний: Изглежда, че при вас се е родил един наистина прелестен поет. Впрочем разглеждали сме и други негови твърде изящни стихове, но все пак не много, защото ние, критяните, не се обръщаме много към чуждестранни произведения.

Мегил: Ние пък го ползваме и както изглежда, той превъзхожда поетите в този жанр, но постоянно описва не лаконския, **[d]** а един по-скоро йонийски начин на живот[7]. Сега обаче сякаш той ни предоставя добро свидетелство за твоя аргумент, като отвежда посредством разказа си древния обичай на тези хора до неговата дива, първична форма.

Атинянинът: Да, неговото свидетелство ни е от полза и нека наистина го приемем като вестител за това, че подобни държавни устройства съществуват в определени моменти[8].

Клиний: Хубаво.

Атинянинът: А нима това не става именно при онези хора, които, разпръснати по поселения и по родове (заради безизходицата по време на унищоженията), **[e]** в които управляват най-възрастните поради факта, че властта е дошла при тях от бащата и майката, а останалите ги следват и образуват нещо като птиче ято, като спазват бащините закони и над тях царува най-справедливата от всички царски власти[9]?

Клиний: Напълно вярно.

Атинянинът: А след това вече се събират повече заедно, като създават по-големи градове, и се обръщат най-напред към **[681a]** обработването на земята в предпланинските области, като правят заграждения, подобни на насипи като защитни стени от зверовете, и така отново създават едно общо и голямо място за живеене.

Клиний: Разбира се, вероятно е нещата да се развиват така.

Атинянинът: Какво тогава? Не е ли вероятно и следното?

Клиний: Кое именно?

Атинянинът: Когато тези поселения, тръгнали от по-

малките и първоначалните поселения, се разраствали и увеличавали, то всяко от малките участвало там не само със своя родов старейшина във властта, [b] но и с някои собствени, лично негови нрави, поради това, че са живели разделени едни от други, и тези нрави се различавали едни от други, понеже при родителите и потомците били различни нравите, на които били привикнали по отношение на боговете и на себе си самите; а те били по-уредени при по-уредените родове, и по-мъжествени – при по-мъжествените, и по този начин всички, като оставяли отпечатък от своите предпочитания в децата си и в децата на децата си, идвали с лични закони в по-голямото общество, както казахме.

Клиний: Как иначе?

[c] **Атинянинът:** А и, разбира се, необходимо е всеки да харесва собствените си закони, докато тези на другите да смята за по-долни.

Клиний: Така е.

Атинянинът: Всъщност, както изглежда, ние достигнахме началото на законодателството, без да усетим.

Клиний: Напълно.

Атинянинът: А пък след това във всеки случай е било необходимо събраните хора да изберат помежду си общи водачи, които, след като разгледат законовите норми на всички, онези, които им харесват най-много с оглед на общия интерес, да посочат ясно на водачите и на [d] повелите народа като царе и да им предоставят възможността да ги приемат, а самите те ще бъдат наречени законодатели. А пък, след като са поставили онези за водачи и са създали от династичните управления нещо като аристокрация или дори нещо като царска власт, те ще живеят при такава промяна на държавното устройство.

Клиний: Разбира се, това би могло да се случва последователно и така, по този начин.

Атинянинът: Тогава като трета (по ред на възникването си) форма на държавно устройство нека посочим онази, при която се събират наистина всички видове и състояния на държавните устройства, а заедно с това и на самите държави.

Клиний: И коя по-точно е тя?

[e] Атинянинът: Онази, за която след втората форма и Омир загатва, твърдейки, че третата е възникнала по следния начин. Ето, на едно място поетът казва:

„Той основа град Дардания", а Илион благодатен
още не беше заселен от смъртните хора в полето:
те обитаваха склонове на многоизворна Ида[10]."

[682a] Впрочем и тези стихове, както и онези, които е казал по повод на циклопите, са изречени в съгласие с бога и природата. Защото след като божествен е родът на поетите, а и боговдъхновен в песента, той винаги, с помощта на някои Харити и Музи, засяга много неща, които стават съобразно истината[11].

Клиний: Определено е така.

Атинянинът: Затова нека разгледаме и по-нататък мита, до който достигнахме току-що, защото навярно би ни подсказал нещо, свързано с нашето намерение. Нали така трябва?

[b] Клиний: Разбира се.

Атинянинът: И така, твърдим, че троянците са се преселили от високите места към една голяма и красива равнина на някакъв хълм, не много висок и с множество реки, които тръгвали отгоре, от планината Ида.

Клиний: Поне така се говори.

Атинянинът: А всъщност не приемаме ли, че това се е случило наистина много време след потопа?

Клиний: Да, много след това, как иначе?

Атинянинът: И все пак изглежда, че онези хора са били обхванати от страшна забрава **[c]** по отношение на унищожението, за което сега говорим, след като са издигнали град в такава близост до множество реки, и то извиращи от високото, доверили се на някакви не особено високи хълмове.

Клиний: Следователно ясно е, че наистина ги е деляло изключително дълго време от онова нещастие.

Атинянинът: А и други, и то многобройни градове, мисля, са били заселени тогава, понеже населението се увеличавало.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: А тези градове някак организирали и военни походи срещу Троя, може би дори по море, понеже вече всички използвали морето без страх.

[d] Клиний: Така изглежда.

Атинянинът: Атинянинът: А пък ахейците, след като издържали по един или друг начин десет години, превърнали Троя в развалина[12].

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Следователно през това време – едно десетилетие, – през което Илион бил обсаждан, в родините на всички обсаждащи се случвали множество злини, възникващи покрай надиганията на младите, които посрещали завърналите се в собствените си държави и домове воини не добре и не както е редно, **[e]** а така, че имало много смърт, убийства и изгнания[13]; но прогонените се върнали обратно със сменено име, назовани дорийци вместо ахейци поради факта, че Дорией бил онзи, който събрал тогавашните изгнаници[14]. Всъщност всичко това и онова, което следва, вие, лакедемонците, го разказвате като мит чак до края[15].

Мегил: Как иначе?

Атинянинът: Значи сякаш по божествена воля стигнахме обратно точно дотам, откъдето се отклонихме в беседването си по законите (като попаднахме на въпросите за музиката и на тези за пиенето), и сега разговорът ни си идва на думата[16]. Защото стигаме в Лакедемон **[683a]** при самото му основаване, за което вие казахте, че е правилно, както и това на Крит, понеже са като братя по закони. Следователно покрай лутането на разговора ни, като минахме през няколко държавни устройства и основавания, сега сме спечелили следното: разгледахме една първа, една втора и една трета държава, които, както смятаме, по основаването си са отдалечени една от друга на изключително много време, а ето наистина четвърта за нас е тази именно държава (а ако искате – този народ), заселена и сега така, както е била основана някога. **[b]** А ако от всичко това можем да разберем кое е добре основано и кое – не е, кои закони пазят онова, което се запазва, а кои унищожават онова, което се унищожава, кои вместо кои да бъдат поставени на тяхно място, за да бъде създадена една благоденстваща държава, то тогава, Мегиле и Клиние, ще трябва да повторим тези неща от самото начало, за да не би да имаме възражения срещу нещо в изказаните твърдения.

Мегил: Наистина, ако някой бог, чуждестранни приятелю, би ни обещал, **[c]** че като се заемем повторно с разглеждането на законодателството, ще чуем не по-лоши, нито по-кратки от сега направените разсъждения, то аз поне бих тръгнал и по дълъг път, и днешният ден би ми се сторил кратък. Въпреки че днес е точно денят, в който богът се обръща от лятото към зимата[17].

Атинянинът: Както изглежда, наистина трябва да разгледаме тези въпроси.

Мегил: Непременно.

Атинянинът: Нека тогава се озовем мислено в онова време, когато Лакедемон, Аргос и Месена, **[d]** а и свързаните с тях области, са били вече съвсем подвластни, Мегиле, на предците ви. А след това те решили, поне както преданието разказва, след като разделят войската си на три, да основат три държави – Аргос, Месена и Лакедемон.

Мегил: Точно така.

Атинянинът: И цар на Аргос станал Теменос, на Месена – Кресфонт, а на Лакедемон – Прокъл и Евристен[18].

Мегил: Точно така.

Атинянинът: И всички тогавашни хора им се заклели, че ще им оказват помощ, **[e]** ако някой посяга на царската им власт[19].

Мегил: Как иначе?

Атинянинът: Но, в името на Зевс, да не би царската власт да се разрушава или която и да е власт да е била разрушена от други, а не от собствените си хора? Или пък току-що, когато малко по-рано се натъкнахме на тези разсъждения, определихме това така, но сега сме го забравили?

Мегил: Но как бихме могли?

Атинянинът: Следователно сега просто ще затвърдим още повече това именно. Защото, след като сме се натъкнали на случили се събития, стигнали сме, както изглежда, до същото заключение, така че няма напразно да изследваме **[684a]** същото твърдение, а заради нещо станало и съдържащо истина. Всъщност случило се е следното: трите царски власти и трите управлявани като царства държави се заклели едни пред други и да управляват, и да бъдат управлявани според общите закони, които постановили: едните – че няма да засилват властта си с течение на времето и при предаването ѝ в рода им, а другите – че докато управляващите твърдо спазват горното, никога няма нито сами да събарят царската власт, нито ще го позволяват, ако други правят подобни опи-

ти, **[b]** а че царете ще помагат и на царете, и на народите, ако са онеправдани, а народите – на народите и на царете, ако са онеправдани. Не е ли така?

Мегил: Наистина е така.

Атинянинът: Следователно не е ли било вече узаконено най-важното за сигурното състояние на държавното устройство на тези три държави, независимо дали царете са създавали законите или някой друг?

Мегил: Кое?

Атинянинът: Това, че две от държавите винаги си помагат срещу третата, ако не се подчинява на установените закони.

Мегил: Това е ясно.

[c] Атинянинът: И все пак повечето хора нареждат на законодателите именно това – да създават такива закони, които народите и множеството ще приемат доброволно – все едно някой да нарежда на учителите по гимнастика или на лекарите да упражняват и да лекуват чрез удоволствие телата, които имат нужда от грижи.

Мегил: Напълно си прав.

Атинянинът: А често трябва да се радваме, ако някой би могъл поне не чрез голямо страдание да направи телата силни и здрави.

Мегил: Как иначе?

[d] Атинянинът: А още и следното не малко е облекчавало създаването на законите за хората по онова време.

Мегил: Кое по-точно?

Атинянинът: Законодателите, които въвеждат при тях известно равенство на собствеността, не са били подложени на най-голомия упрек, който съществува в много други държави в процеса на създаване на законите, ако някой се опитва да променя собствеността над земята и да премахва дълговете, понеже вижда, че без това равенството никога не

би било задоволително. А след като на законодателя, заемащ се да променя нещо в тази сфера, всеки му излиза насреща **[e]** с думите да не променя нещата, които са неизменни[20], и го проклина, ако въвежда преразпределение на земята и отмяна на дълговете, така всеки човек се оказва в безизходица. Докато при дорийците наистина протичало така хубаво и безобидно и това, земята да се преразпределя без спорове, а и нямало големи и стари дългове.

Мегил: Истина е.

Атинянинът: Но тогава по каква причина, най-благородни приятели, при вас е настъпил толкова лош обрат в заселването, както и в създаването на закони?

[685a] Мегил: Но защо и в какво ги упрекваш с тези думи?

Атинянинът: В това, че от трите възникнали поселения две части бързо съсипали и държавното си устройство, и законите си, и само една оцеляло, а именно вашата държава.

Мегил: Ти задаваш твърде труден въпрос.

Атинянинът: Но все пак ние наистина трябва да разгледаме и проучим това сега, докато във връзка със законите играем на една игра, благоразумна като за възрастни хора, за да изминем леко пътя си, както решихме, когато **[b]** в началото поехме по него.

Мегил: Как иначе? Да, наистина трябва да действаме, както казваш.

Атинянинът: Следователно какво по-хубаво изследване по въпроса бихме могли да направим, ако не за законите, които тези хора са устроили? И кои по-прочути държави, а и по-големи поселения бихме могли да изследваме?

Мегил: Да посочим други вместо тези не е лесно.

Атинянинът: Следователно тогавашните хора са мислели, че това устройство ще бъде подходящ защитник не само

за Пелопонес, **[c]** но, то е ясно, и за всички гърци, ако някой от варварите ги онеправдае, както живеещите тогава около Илион, понеже повярвали на асирийската мощ по времето на Нин, се одързостили и предизвикали войната срещу Троя. Защото съхраненият образ на онази държава все още не бил незначителен: както ние сега се страхуваме от Великия цар, така и тогавашните хора треперили пред онзи единен съюз. Впрочем превземането на Троя за втори път се било превърнало в голямо обвинение към гърците, **[d]** понеже тя била част от асирийската държава[21]. Всъщност, както изглеждало, с оглед на всичко това организацията на войската тогава – единна, макар и разделена между три държави, и подчинена на царе-братя, синове на Херакъл[22], е била добре измислена и уредена, и то особено в сравнение с пристигналата при Троя войска. Защото, първо, онези хора смятали, че в лицето на Хераклидите имат по-добри предводители от предводителите Пелопиди[23]; след това, тази войска **[e]** превъзхождала по добродетел пристигналите при Троя, защото те победили троянците, но претърпели поражение от други, тоест – ахейците от дорийците[24]. Нима не смятаме, че така и с такъв замисъл тогавашните хора са си уреждали положението?

Мегил: Несъмнено.

Атинянинът: Следователно, не е ли вероятно също да са смятали, че тези уредби ще са сигурни **[686a]** и ще издържат сравнително дълго време, след като онези хора са поделяли помежду си много усилия и опасности, а уредбите били устроени от един род, след като царете били братя, а пък освен това се били допитали чрез множество оракули и до други, и до Аполон Делфийски[25]?

Мегил: Как да не е вероятно?

Атинянинът: Но все пак, както изглежда, така големите тогава очаквания се разлетели бързо, освен, както казахме

току-що, в една незначителна част – **[b]** точно на вашата територия – и тя никога досега не е преставала да воюва срещу останалите две части. Наистина, ако онзи тогавашен замисъл за единство се беше осъществил в съгласие, то щеше да има неоспорима сила по време на война.

Мегил: Как иначе?

Атинянинът: Тогава как и по какъв начин е загинал този замисъл? Нима не си заслужава да разгледаме какво случайно обстоятелство е унищожило едно толкова голямо и толкова добро обединение?

Мегил: Наистина едва ли някой, който разглежда друг пример, би открил **[c]** било други закони, било други държавни устройства, които съхраняват прекрасни и значими дела, или пък обратното – унищожават ги, ако пренебрегне тези.

Атинянинът: Следователно ние имаме късмета, както изглежда, да сме попаднали по някакъв начин на наистина подходящ обект за изследване.

Мегил: Напълно.

Атинянинът: Но, възхитителни човече, нима не убягва на всички хора, а сега всъщност и на нас, следното: като смятаме, че всеки път виждаме нещо, което е възникнало като красиво и е било създадено чудесно, стига само някой **[d]** да се е научил добре да го използва по някакъв начин, а в сегашния случай ние все пак навярно не бихме могли да разсъждаваме правилно, нито според природата му, за точно това нещо, както всъщност и всички хора за всички други неща, ако за тях разсъждават така?

Мегил: Какво по-точно имаш предвид и с каква цел да приемем, че ти изрече тези думи?

Атинянинът: Добри ми приятелю, то и самият аз сега се присмях на себе си. Защото, като се вгледах в тази войска, за която разговаряме, стори ми се, че тя е прекрасна и че се е

паднала като чудесна придобивка на гърците, стига само, както казах, някой **[e]** да я беше използвал хубаво тогава.

Мегил: Излиза, че ти не си определил всичко това (а и ние не сме го одобрили) добре и смислено?

Атинянинът: Може би. Но все пак смятам, че всеки, който види нещо значително и с голяма мощ и сила, веднага е усетил това, че стига само онзи, който го притежава, да би знаел как да използва нещо толкова голямо и толкова добро, би бил благоденстващ с чудни и многобройни постижения.

[687a] Мегил: Но нима и това не е правилно? Или какво имаш предвид?

Атинянинът: Ето виж: накъде гледа онзи, който изказва подобна похвала за всяко нещо, ако говори правилно? Найнапред относно това, за което говорим сега: как, ако уреждащите нещата тогава, са знаели да устройват войската както трябва, са отговорили на нуждите на момента? Нима не като са я обединили сигурно и са искали да я съхранят завинаги, така че и самите те да бъдат свободни, и да властват над другите, над които биха пожелали, а и изобщо сред всички хора, **[b]** и гърци, и варвари, те и потомците им да правят онова, което им се иска? Нима не би могло да се похвалят заради това?

Мегил: Определено.

Атинянинът: А тогава нима и този, който, като види голямото богатство или изключителните почести на някой род, или пък каквото и да е друго подобно, и каже точно същите неща, ги е казал с оглед на същото – че покрай това на притежаващия го ще му се случва всичко, което би пожелал, или поне повечето, при това най-достойното за споменаване?

Мегил: Поне така изглежда.

[c] Атинянинът: Ето, значи има едно общо за всички хора въжделение, което се изяснява в сегашния ни разговор, както гласи и самото твърдение, нали[26]?

Мегил: И кое е то?

Атинянинът: Случващото се да се случва съобразно с нареждането на собствената душа, най-добре всичко случващо се, но ако не, то поне човешките дела.

Мегил: Как иначе?

Атинянинът: Следователно, след като всички искаме винаги точно това, и когато сме деца, и като възрастни мъже, неизбежно бихме се молили за същото и до края си?

Мегил: Как няма да е така?

[d] Атинянинът: Разбира се, и за скъпите си хора бихме се молили така заедно с тях за нещата, за които те се молят за себе си.

Мегил: Как иначе?

Атинянинът: А скъп е синът, който е дете, за бащата, който е мъж.

Мегил: Точно така.

Атинянинът: И все пак наистина за много от нещата, за които детето се моли да му се случат, бащата, от своя страна, би измолил от боговете по никакъв начин да не се случват според молбите на сина.

Мегил: Имаш предвид, когато синът се моли, а е неразумен и още млад?

Атинянинът: Да. Но и когато бащата, понеже е стар или сам твърде млад, **[e]** без да познава нищо от красивите и справедливите неща (докато детето ги познава), се моли твърде усърдно, изпаднал в състояние, сродно на това, в което е бил Тезей заради нещастния край на Иполит. Смяташ ли, че тогава детето трябва да се моли за същото като бащата[27]?

Мегил: Разбирам какво имаш предвид. Струва ми се, ти казваш, че човек не трябва да се моли и да се стреми към това, всичко да следва неговото желание, а много повече към това, желанието да следва – разсъдителността му; а пък и

държавата, и всеки един от нас трябва и да се моли за това и да се старае – да обладава ум.

[688a] Атинянинът: Да, и особено законодателят като държавник трябва винаги да създава законовите разпоредби с оглед на това, а аз самият съм запомнил и ви го припомням, че ако помним казаното в началото, вие двамата настоявахте, че е нужно добрият законодател да създава всички законови норми в интерес на войната, докато аз твърдях, че така предписваме законите да се създават с оглед на една-единствена добродетел, макар те да са четири, **[b]**докато той би трябвало да гледа към добродетел като цяло, и то най-вече към първата, която ръководи добродетелта като цяло, а тя представлява разсъдителността, също умът и правилното мнение, свързани с любовта и страстта, които ги следват. И така, разговорът ни отново стига до същото и аз като говорещ сега, казвам отново същото като тогава, ако искате – като на шега, а ако искате – като нещо сериозно, а именно твърдя, че е рисковано да изричаш молитви, без да притежаваш ум, но тогава на човек му се случва противното **[c]** на пожеланото. А ако искате да ме приемете насериозно, приемете ме. Впрочем аз наистина твърдо очаквам, че сега вие ще откриете, ако следвате разсъждението, което изложихме малко по-рано, че причина за унищожението на царете и на целия им замисъл не е била страхливостта, нито това, че управляващите, както и онези, на които се падало да бъдат управлявани, не познавали въпросите на войната, а унищожението настъпило вследствие на цялата им останала порочност и най-вече вследствие на незнанието им **[d]** за най-значимите човешки дела. А че това наистина се е случило по този начин, що се отнася до тогавашните събития, а и сега, ако някога се случва, както и за в бъдеще няма да се развива другояче, ще се опитам, ако искате, да го раз-

крия, като разгледам последователно твърдението и да ви го изясня, доколкото мога, понеже сте ми приятели.

Клиний: Всъщност с думи да хвалим теб, чуждестранни приятелю, би било по-притеснително, на дело обаче определено ще те похвалим, защото ще следваме ревностно онова, което казваш, а именно в това свободният човек най-добре показва дали хвали нещо или не.

[e] Мегил: Прекрасно, Клиние, и нека направим, както предлагаш.

Клиний: Така ще стане, ако богът пожелае. Ти само говори.

Атинянинът: И така, за да изминем оставащия път от нашето разсъждение, сега твърдим, че твърде сериозното незнание е погубило тогава онази мощ и че и сега е в природата ни да правим същото, така че поне законодателят, ако положението е такова, трябва да се опитва да внушава на държавите колкото е възможно по-голяма разсъдителност, а безумието да го изкоренява колкото може повече.

Клиний: Това е ясно.

[689a] Атинянинът: Все пак кое незнание би могло да се определи с право като твърде сериозно? Погледнете дали и вие двамата сте съгласни с това, което се казва: аз всъщност приемам за такова следното.

Клиний: Кое?

Атинянинът: Незнанието, когато макар на някого да изглежда, че нещо е красиво или добро, той не го обича, а го мрази, докато онова, което му се струва, че е грозно и несправедливо, го обича и му се радва. Това несъзвучие между страдание и удоволствие, от една страна, и преценката в съгласие с разума, от друга, твърдя, е крайното незнание, а е най-голямото, понеже е присъщо на по-голямата част от душата[28]; **[b]** защото онази нейна част, която изпитва страдание и удовол-

ствие, е точно като народа и като множеството за държавата. Затова, когато душата се противопоставя на знанията, преценките или на разума, които по природа я ръководят, това го наричам безумие; същото е, когато множеството в държавата не се подчинява на управляващите и на законите, а всъщност и за отделния човек, когато, макар в душата му да живеят красиви мисли, те не водят до нищо повече, а само до пълната си противоположност; всички тези форми на незнанието аз лично бих определил като **[c]** най-нередните и за държавата, и за всеки отделен гражданин, а не онези незнания на занаятчиите, ако, чуждестранни приятели, наистина разбирате добре това, което казвам.

Атинянинът: Разбираме те, приятелю, и отстъпваме пред твоите думи.

Атинянинът: Тогава нека това остане решено и изразено така: на тези граждани, които притежават такова незнание, не трябва да им се поверява нищо, свързано с управлението, и трябва да бъдат порицавани като незнаещи, дори и да са отлични в логическите разсъждения и да са сериозно развити във всякакви ловкости и всичко друго, **[d]** отнасящо се по природа до бързината на душата. Като мъдри обаче трябва да се определят способните в обратното на това, дори и, както се казва, да не знаят нито да четат и пишат, нито да плуват[29], и на тях като на разумни трябва да им се дават държавните длъжности. Защото как би могло, приятели, без съзвучие да възникне и най-незначителната форма на разсъдителност? Не е възможно, а пък като най-прекрасно и най-значимо от съзвучията най-справедливо би била определена най-голямата мъдрост, към която е причастен този, който живее според разума, докато онзи, който е лишен от нея, е разрушител на дома и по никакъв начин няма да се проявява като спасител за държавата, а точно обратното – като невеж **[e]** по тези не-

ща във всеки отделен случай. И така, нека, както казахме току-що, да приемем твърдението в този му вид.

Клиний: Да го приемем.

Атинянинът: Но все пак някак си е необходимо в държавите да има управляващи и управлявани.

Клиний: Как иначе?

[690a] Атинянинът: Добре тогава. А какво да кажем за принципите на това да управляваш и да бъдеш управляван, какви и колко са, и в големите, и в малките държави, а по същия начин – и в отделните домове? Не се ли отнася един от тях до бащата и майката? И не би ли било следното един такъв принцип: навсякъде родителите да управляват децата си?

Клиний: И още как.

Атинянинът: А пък оттук следва и това, благородните да ръководят неблагородните; а като трето горните ги следва и това, че по-възрастните трябва да управляват, а по-младите да бъдат управлявани.

Клиний: Как иначе?

[b] Атинянинът: На свой ред като четвърто идва това, робите да бъдат управлявани, а господарите да управляват.

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: А на пето място, поне така мисля – по-силният да управлява, а по-слабият да бъде управляван.

Клиний: Ти посочи едно наистина неизбежно управление.

Атинянинът: И такова, което в най-голяма степен съществува при всички живи същества и е по природа, както на едно място е казал тиванецът Пиндар[30]. Най-сериозен обаче, както изглежда, може да се окаже един шести принцип, предписващ незнаещият да бъде ръководен, а разсъдителният да ръководи и да управлява[31]. И все пак, премъдри Пиндаре, сигурно поне аз не бих казал, че властта на закона възниква про-

тив природата, а според природата и е естествена за хората, които доброволно я приемат, а не е насилствена.

[c] Клиний: Казваш съвсем верни неща.

Атинянинът: А като посочим една богоугодна и зависеща от късмета седма власт, я представяме като един вид жребий и казваме, че е най-справедливо този, който сполучи, да управлява, а онзи, който си тръгне, като е загубил, да бъде управляван.

Клиний: Самата истина.

[d] Атинянинът: „Законодателю“, бихме могли да се обърнем на шега към някой от онези, които лековато подхождат към създаването на закони, „ето, ти виждаш колко принципи има пред управляващите и че те по природа са взаимно противоположни, нали? Впрочем сега ние наистина сме открили един извор на междуособици, за който ти трябва да се погрижиш. Но най-напред разгледай заедно с нас как и в какво спрямо горното са сгрешили царете на Аргос и на Месена, че са унищожили и самите себе си, и мощта на гърците, **[e]** която била удивителна по онова време. Да не би понеже не са знаели, че Хезиод е бил напълно прав, когато казва, че често половината е повече от цялото[32]? Той е счел, че когато е пагубно да се вземе цялото, докато е подходящо да се вземе половината, тогава умереното е повече от неумереното, понеже е по-добро от нещо по-лошо.“

Клиний: И това е съвсем вярно.

Атинянинът: А дали следователно смятаме, че всеки път, когато това се случва, носи унищожение първо при царете или сред народа?

[691a] Клиний: Както е вероятно и както става обикновено, това е заболяване на царете, които стават високомерни, живеейки в разкош.

Атинянинът: Следователно не е ли ясно, че за пръв път тогавашните царе били засегнати от това да ламтят за повече от постановеното със закон? И относно това, което били одобрили и с думи, и с клетва, да не са в съзвучие със себе си, а несъзвучието, както твърдим, като най-сериозното незнание, макар и да се смята за мъдрост, е унищожило всичко онова с погрешни тонове и рязка отдалеченост от музите?

Клиний: Поне така изглежда.

[b] Атинянинът: Добре тогава. А какво всъщност е трябвало да постанови тогавашният законодател, за да предотврати зараждането на това страдание? В името на боговете, днес не е никаква мъдрост да се знае това, нито е трудно да се обясни, но ако е можело да се предвиди тогава, предвидилият го нямаше ли да бъде по-мъдър от нас?

Мегил: Какво по-точно имаш предвид?

Атинянинът: Сега е възможно, Мегиле, ако някой се взре в случилото се при вас, да го разбере и разбрал го, лесно е да каже какво е трябвало да се случи тогава.

Мегил: Говори още по-ясно.

Атинянинът: Всъщност най-ясно би било следното.

Мегил: Кое именно?

[c] Атинянинът: Ако някой, прехвърлил мярката, дава по-голяма сила на нещо по-малко, било на корабите – платна, на телата – храна, а на душите – власт, всичко някак се преобръща, и преизпълненото с надменност стига веднъж до болести, друг път – до произхождащата от надменността несправедливост[33]. И така, в крайна сметка какво имаме предвид? Нима не точно следното? Приятели, по природа няма такава смъртна душа, която, ако е млада и безотговорна, никога не ще може да понесе най-голямата власт сред хората, **[d]** без да започне, след като разумът ѝ се изпълни с най-тежката болест – неразумието, – да проявява омраза спрямо най-близ-

ките си приятели; а когато това се случи, тази омраза бързо погубва самата душа и заличава цялата ѝ мощ. А да предотвратят това, е присъщо само на позналите мярката големи законодатели. А как наистина това се е случило тогава, сега можем да се досетим в съвсем достатъчна степен; изглежда, че е било така...

Мегил: Как по-точно?

Атинянинът: Имало един бог, загрижен за вас, който предвиждал бъдещето[34]. Той, след като родил при вас царе близнаци **[e]** вместо един еднороден, повече ги ограничил по посока на мярката. А след това една човешка природа, примесена с някаква божествена сила, като прозряла, че вашата власт все още е в трескаво състояние, смесва **[692a]** благоразумната мощ, характерна за старостта, със самодоволната наследствена сила, след като направила влиянието на двадесет и осмината старейшини равносилно на това на царете при гласуването по най-важните въпроси[35]. А пък третият ваш спасител, понеже виждал, че властта е все още развълнувана и изпълнена с буйни страсти, ѝ надянал като юзда властта на ефорите, която се доближавала до власт, предоставяна по жребий[36]. И така, царската власт при вас, възникнала в това съотношение като смесица от елементите, от които трябвало, понеже била умерена, след като се спасила сама, станала причина за спасението на другите. **[b]** Понеже при Тимен и Кресфонт и при тогавашните законодатели, (които и да са били създаващите законите), изобщо не би се съхранил дялът на Аристодем[37], защото те не са били достатъчно опитни в законодателството. Иначе почти сигурно те никога не биха смятали, че с клетви ще поставят мярка на една млада душа, получила власт, от която е възможно да възникне тирания. Сега обаче богът бе показал каква е трябвало и наистина трябва да бъде властта, която иска да се задържи най-дълго

време. Но това, че този въпрос **[c]** бе разбран от нас, което се случи сега, не е никаква мъдрост, както казах преди, защото да разглеждаш по пример нещо случило се, не е никак трудно, но ако беше имало някой, който да предвижда това и да е способен да постави мярка на властите и да направи от трите една, той щеше да спаси и всичко хубаво, замислено тогава, и срещу Гърция никога нямаше да тръгне нито персийската, нито която и да е друга войска, презряла ни като не особено достойни.

Клиний: Това е истина.

[d] Атинянинът: Но във всеки случай гърците са се отбранявали срамно, Клиние. Обаче аз не наричам 'срамно'[38] това, че тогавашните хора, побеждавали и по суша, и по море, не са извоювали прекрасни победи в битка; но казвам, че това, за което твърдя, че тогава е било срамно, е следното – първо, че от онези държави, макар да били три, една се сражавала на страната на Гърция, докато другите две били толкова пропаднали, че едната дори възпрепятствала Лакедемон да я защитава (понеже воювала с пълна сила срещу Лакедемон), а пък другата, тази, която държала първенството в онези времена **[e]** около разделянето на територията, а именно Аргос, когато била призована да отблъсне варварската войска, не се подчинила и не излязла срещу нея[39]. А този, който говори за случилото се около онази война, би могъл да приведе и много други свидетелства, съвсем недостойни за Гърция. Нито пък онзи, който казва, че Гърция все пак се е отбранявала, би говорил правилно. Но ако общият замисъл на атиняните и на лакедемонците **[693a]** не бил отблъснал настъпващото робство, то вече почти всички гръцки племена щяха да бъдат размесени помежду си, както и варварски племена сред гръцките и гръцки сред варварските – както тези, над които персите упражняват тиранска власт, живеят днес

зле разпръснати, ту носени на разни страни, ту събирани на едно място[40]. В това, Клиние и Мегиле, трябва да упрекваме и т. нар. държавници, и законодателите от едно време, а и днешните, за да открием, като сериозно изследваме **[b]** причините, какво друго е трябвало да направят вместо горното. Например впрочем и току-що казахме, че наистина не трябва да узаконяват големи власти, нито пък несмесени, след като се замислят над следното: държавата трябва да е свободна, обладана от разум и приятелски настроена към самата себе си и този, който създава закони, трябва да създава законите с оглед на това. Нека не се учудваме обаче, че досега често, след като излагахме някакви твърдения, казвахме, че законодателят трябва да създава закони с оглед именно на това, **[c]** а предложенията ни, изглежда, не са едни и същи всеки път; но е нужно да отчитаме, че когато твърдим, че трябва да се гледа било към разсъдителността, било към приятелството, целта като че ли не е различна, а една и съща, и нека не ни смущава, когато ни се случва да използваме и много други подобни изрази.

Клиний: Ще се опитаме да постъпваме така, докато вървим през разсъжденията си. А сега по-точно относно приятелството, разсъдителността и свободата, за което възнамеряваше да говориш: казвай в какво трябва **[d]** да се цели законодателят?

Атинянинът: Тогава чуй следното. Има сякаш две майки на държавните устройства, от които са възникнали другите, би казал този, който говори правилно, и едната е правилно да се нарече монархия, а другата пък –демокрация, като първата достига своя връх при персийския род, докато втората – при нас. А почти всички други, както казах, са техни разновидности[41]. Следователно наистина трябва и е неизбежно да имат дял от тях, ако ще има свобода **[e]** и приятелство редом

с разсъдителност. Това именно иска да ни внуши разсъждението ни с думите, че никога държава, възникнала, без да е причастна към тях, не би могла да бъде хубаво управлявана.

Клиний: И как би могла?

Атинянинът: Но все пак едната ценила повече от необходимото само монархическото начало, а другата – свободното, но нито една от двете не била овладяла правилното им съотношение, докато вашите държави, и лаконската, и критската са го постигнали в по-голяма степен; атиняните и персите, от своя страна, донякъде са го притежавали в миналото, **[694а]** но сега – по-малко. Ала нека разгледаме причините за това. Или?

Клиний: На всяка цена, поне ако възнамеряваме да довършим това, което си поставихме като цел.

Атинянинът: Да чуем тогава. Ето, когато персите по времето на Кир[42] спазвали по-добре съотношението между робство и свобода, първо станали свободни, а после – господари на много други. Защото управляващите споделяли с управляваните свободата и ги водели към равноправие, и така войниците били в по-голяма степен приятели с военачалниците **[b]** и се представяли като по-предани в опасностите. Освен това, понеже царят не бил завистлив, а давал пълна свобода на говоренето и ценял онези, които можели да помогнат с добър съвет по някой въпрос, ако някой сред войниците бил по-разсъдителен и способен като съветник, той правел способността си, разсъдителността си обща за всички. И така наистина всичко им се удавало благодарение на свободата, приятелството и общността на ума.

Клиний: Изглежда, че нещата, за които говориш, наистина са се случили така.

[c] Атинянинът: Тогава как изобщо това е загинало при Камбис, а при Дарий отново е било почти възстановено[43]?

Искате ли при размислите си да си послужим с нещо като прорицание?

Клиний: Разбира се, това ще поведе изследването ни натам, накъдето се насочихме.

Атинянинът: Тогава аз изричам сега като прорицател, че Кир, макар и в другото да е бил добър военачалник и да е обичал държавата си, изобщо не е имал досег с правилното възпитание и не е използвал ум в ръководенето на дома си.

Клиний: Но как да твърдим подобно нещо?

[d] Атинянинът: Изглежда, че от младини през целия си живот той е бил на военни походи, оставил на жените отглеждането на децата. Те обаче ги възпитавали все едно са щастливи още от деца, блажени направо по рождение и нелишени от нищо[44]; и като не позволявали никой да им се противопоставя за нищо (понеже били достатъчно щастливи), а принуждавали всички да хвалят това, което те казвали или правели, ги възпитали като такива хора.

Клиний: Ти описа едно хубаво възпитание.

[e] Атинянинът: Но всъщност дадено от жени, наскоро станали богати, и при липсата на мъжете, които от войни и множество опасности нямали време да възпитават децата си.

Клиний: В това (впрочем) има смисъл.

Атинянинът: А бащата, от своя страна, печелел за дребен и едър домашен добитък, стада от хора и от много други животни, **[695a]** без да знае обаче, че тези, на които възнамерявал да предаде това, не били възпитавани в бащиното изкуство, тоест персийското (защото персите били пастири, потомци на твърдата земя) – сурово и подходящо да създава пастири, твърде силни и способни да живеят под открито небе и да се лишават от сън, и ако трябва да се тръгне на поход, да тръгват на поход. Но бащата допуснал едно съсипано от таka нареченото 'щастие' възпитание, медийското, синовете му

били възпитани от жени и евнуси, [b] поради което станали такива, каквито и било вероятно да станат, отгледани по метод, изключващ наказанията. И така, когато след смъртта на Кир синовете му го наследили, преизпълнени с изнеженост и непознаващи наказанието, първо единият убил другия, ядосан на равното им положение, а след това самият той, полудявайки вследствие на пиянство и невъзпитание, загубил властта от медите и от онзи, когото тогава наричали Евнуха, който презирал глупостта на Камбис.

[c] **Клиний:** Наистина това поне се говори и е вероятно нещата да са се случили горе-долу така.

Атинянинът: Но също така се говори, че властта отново дошла при персите благодарение на Дарий и Седмината[45].

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Нека разгледаме и проследим този разказ. Дарий, понеже не бил царски син, не бил отгледан при такова разнежващо възпитание, а като дошъл на власт и понеже я взел като седми, я разделил, разкъсал я на седем части, от които и сега все още са се запазили следи, бледи като сенки, смятал за редно, като създаде закони, да управлява, [d] като въвел някакво всеобщо равенство; а и узаконил данъка на Кир, който той бил обещал на персите, осигурявайки си приятелство и близост с всички перси, като привличал с пари и подаръци на своя страна персийския народ. Точно затова войските му с желание спечелили за него не по-малко земи, отколкото Кир бил оставил. Дарий обаче го наследил Ксеркс[46], възпитан отново в царственото и разнежващо възпитание („О, Дарий – може би е съвсем справедливо да кажем, – ах, ти не разбра нещастието на Кир, [e] а възпита Ксеркс в същите нрави, в които и Кир – Камбис!“). И той, понеже се оказал потомък на същите възпитателни методи, намерил края си по начин, твърде подобен на изпитаното от Камбис. И оттогава

при персите не се е родил почти нито един наистина велик цар, освен с титлата си[47]. Но причина за това не е случаят, както гласи моето твърдение, а лошият живот, **[696a]** който обикновено прекарват децата на изключително богатите хора и на тираните. Защото никога не е възможно вследствие на подобно възпитание да излезе нито дете, нито мъж, нито старец, който да се отличава в добродетел. Затова твърдим, че законодателят трябва да мисли за тези неща, както и ние в настоящия момент. Наистина е справедливо това поне да се признае на вашата държава, лакедемонци, че не определяте никаква по-особена почит, нито някакви по-специални грижи за развитието им, за бедността и богатството (и в частния живот, и в този на царя), ако те по начало **[b]** не са ви били дадени по божествен начин и чрез прорицание от някой бог[48]. Впрочем наистина в държавата не трябва да има изключителни почести за това, че някой се отличава с богатство, а също не и понеже е бърз, красив или пък силен, ако не притежава някаква добродетел, но не и такава, от която благоразумието отсъства.

Мегил: Какво по-точно имаш предвид, чуждестранни приятелю?

Атинянинът: Мъжеството в известен смисъл е една част на добродетелта, нали?

Мегил: Без съмнение.

Атинянинът: Тогава сам прецени, след като чу моето твърдение, дали би приел съжител или съсед да ти е някой твърде смел, но не благоразумен, а необуздан човек?

[c] Мегил: Не споменавай подобно нещо!

Атинянинът: А следния? Някой вещ и мъдър в уменията си, но пък несправедлив?

Мегил: В никакъв случай.

Атинянинът: А справедливото, разбира се, не вирее там, където няма благоразумие.

Мегил: И как би могло?

Атинянинът: А със сигурност и онзи, който току-що определихме като мъдър, обладаващ удоволствия и страдания, съзвучни с правилните аргументи и следващи ги не е лишен от благоразумие.

Мегил: Разбира се, че не е.

Атинянинът: Но нека относно почестите в държавите **[d]** (кои са тези, които винаги се оказват правилни, и кои – не) разгледаме и следното.

Мегил: Кое по-точно?

Атинянинът: Дали благоразумието, уединено в някоя душа, без цялата останала добродетел би се оказало с право достойно или недостойно за почит?

Мегил: Не знам как да отговоря.

Атинянинът: И все пак ти отговори удачно, защото ако беше отговорил на моя въпрос с който и да е от двата конкретни отговора, на мене би ми се сторило, че звучиш фалшиво.

Мегил: Тогава аз може би съм се оказал в добро положение.

Атинянинът: Така е. Всъщност всяка добавка към нещата, на които подобават почит и безчестие, не би било достойно да се изрази с думи, **[e]** а по-скоро с някакво безсловесно мълчание.

Мегил: Струва ми се, че говориш за благоразумието.

Атинянинът: Да. Но все пак онова от останалите неща, което ни е най-полезно, заедно с тази добавка[49], най-вече би било почитано най-основателно с най-голяма почит, а второто – на второ място; и така точно в съответната последователност, като получава всяка следваща почит, всяко нещо би получавало заслуженото.

[697a] Мегил: Така стоят нещата.

Атинянинът: Какво тогава? Дали да не кажем, че да разпределя почестите е също задача на законодателя[50]?

Мегил: Определено.

Атинянинът: Тогава искаш ли да му дадем да раздели всички тях: и за всяко постъпка, и до най-малките деления, а ние да се опитаме да направим едно деление на три, след като и сами сме почитатели на законите – да отделим най-голямата почит, втората и третата?

Мегил: Определено.

Атинянинът: И така, ние казваме, че, както изглежда, държавата, която възнамерява **[b]** да оцелее, както и да бъде щастлива, доколкото е възможно за човека, трябва и е неизбежно правилно да разпределя почести и знаци за безчестие. А 'правилно' означава всъщност за най-достойни за почит и първостепенни да се приемат благата, свързани с душата, ако тя разполага с благоразумие, за второстепенни пък – красивите неща и благата, свързани с тялото, а за третостепенни – онези, които се определят като свързани със собствеността и парите[51]. Ако обаче някой законодател или някоя държава прекрачи това деление, било като издига до почести материални придобивки, **[c]** било като нарежда друго от стоящите по-назад на по-предно почетно място, те биха извършвали деяние, което нито е благочестиво, нито държавническо. Да приемем ли, че и ние така твърдим, или не?

Мегил: Това определено бе казано ясно.

Атинянинът: Всъщност да кажем нещо повече по този въпрос ни накара разглеждането на държавното устройство на персите. Откриваме, че при тях работите са се влошавали от година на година, а причината за това, твърдим ние, е фактът, че като прекалено са отнели на народа свободата, а повече от необходимото са засилили деспотичното, са унищожили чувството за приятелство **[d]** и близост в държавата.

А когато то се загуби, нито съветът на управляващите вече не е съвет в името на управляваните и народа, а на тяхната собствена власт, и всеки път, когато сметнат, че за тях ще има нещо – дори с малко – повече, биват разрушавани държави, оставени на огъня, биват разрушавани приятелски народи; враждебно и безжалостно мразейки, сами биват мразени; и когато стигат дотам, да е нужно народът да се сражава заради тях, той, от своя страна, не открива нищо общо с тях, за да е готов ревностно **[e]** да се излага на опасности и да влиза в битки; и макар да владеят огромни човешки ресурси, които е трудно изобщо да бъдат преброени, всички те се казват ненужни по време на война и като наемат други, сякаш им липсват хора, смятат, че ще бъдат спасени от наемници и чужденци[52]. **[698a]** Освен това така те са принудени да се показват невежи, като чрез постъпките си казват, че всичко в държавата им, винаги определяно като ценно и красиво, е нищожно в сравнение със златото и среброто.

Мегил: Напълно.

Атинянинът: Тогава нека поставим точка на въпроса за персите и за това, че днес те не се управляват правилно поради крайното робство и деспотичната власт[53].

Мегил: Така да бъде.

Атинянинът: А след това, на свой ред относно атическото държавно устройство, трябва да изложим по същия начин следното: пълната, **[b]** независима от всички власти свобода е не по-малко лоша от властта над другите, която не познава мярката. Впрочем по онова време, когато се е случило нападението на персите над гърците, а може би и над почти всички обитатели на Европа, ние сме имали древно държавно устройство и длъжности, разпределяни между четири съсловия по имуществен ценз[54], някаква свенливост живеела в нас като господарка, благодарение на която сме били готови

да живеем, робувайки на тогавашните закони. И освен това действителният размер на войската ни – по суша и по море, – ни бил хвърлил в непреодолим страх и ни бил внушил още по-силна [c] робска зависимост пред управляващите и пред законите и поради всичко това ни е било завладяло силно приятелство към нас самите. Ето приблизително десет години преди морската битка при Саламин пристигнал Датис[55], повел персийска войска, след като Дарий го изпратил изрично срещу атиняните и еретрийците, за да ги пороби, обещавайки му смъртно наказание, ако не извърши това. И Датис завладял еретрийците[56] напълно [d] в наистина кратък срок, с все сила и с помощта на многохилядни отряди и пратил в нашата държава едно страшно известие, че никой от еретрийците не му е избягал. Всъщност войниците на Датис, като се хванали за ръце, обкръжили цялата еретрийска територия. Независимо дали съдържало самата истина или не съвсем, това известие наистина стреснало останалите гърци и особено атиняните, а пред техните пратеници [e] никъде никой не искал да помогне освен лакедемонците; те обаче, заради войната срещу Месена, която се водела тогава, или понеже нещо друго ги възпрепятствало (впрочем не знаем да се казва нещо по въпроса), но в крайна сметка пристигнали със закъснение, един ден след битката при Маратон[57]. След това пък се заговорило за големи приготовления и зачестили безбройните заплахи от страна на царя. След известно време било известено, че Дарий е умрял, а неговият млад и енергичен син поел властта и изобщо [699a] не се бил отказал от начинанието. Атиняните мислели, че всички тези приготовления срещу тях са заради случилото се при Маратон и като слушали, че Атон се разкопава, че се прехвърля мост над Хелеспонта[58], а и за числеността на корабите, сметнали, че за тях няма спасение нито по суша, нито по море; както и впрочем, че никой

няма да им помогне – помнели, че и тогава, когато за първи път персите дошли и била погубена Еретрия, никой от съюзниците им не рискувал да им помогне; **[b]** затова очаквали, че пак ще се случи същото, поне по суша[59], а пък и по море не виждали никакъв начин за спасение, след като настъпвали хиляда и дори повече кораба[60]. Те разбирали, че имат само едно възможно спасение, и то крехко и несигурно, но все пак единственото предвид случилото се по-рано, а именно как и тогава изглеждало, че са в безизходица, но им се случило да победят в битката; като се опирали на тази надежда, те открили, че за тях изходът зависи единствено от тях самите **[c]** и от боговете. И така, всичко това им внушавало едно пълно приятелство помежду им: и наличният тогава страх, и онзи, породен от предишните закони, който придобили, докато робували на тези предишни закони, който няколко пъти в разговора си по-нагоре определяхме като свенливост, на която, както твърдяхме, трябва да робуват тези, които искат да бъдат достойни: боязливият с този страх е свободен и безстрашен; а който тогава не го е била обхванала тази боязън, той никога нямаше да се отбранява в съюз с другите, нито щеше да защити светилищата, гробовете, родината и всичко друго близко и скъпо, **[d]** както тогава им се притече на помощ, а всички ние, разпръснати по онова време на малки групички, щяхме да се носим – един в една, друг – в друга посока[61].

Мегил: Чуждестранни приятелю, ти описа положението и съвсем правилно, и както подобава на теб самия и на родината ти.

Атинянинът: Така е, Мегиле. Впрочем справедливо е да разказвам пред тебе случилото се по онова време, понеже ти естествено имаш дял в него покрай предците си. Все пак ти и Клиний вижте дали говорим неща, свързани със законодателството, защото аз не разказвам **[e]** тези истории заради

самите тях, а във връзка с това, за което говоря. Ето, гледайте: след като по някакъв начин сме преживели същото като персите (макар те да държат народа в пълно робство, докато при нас – точно обратното – множеството разполага с пълна свобода), а за това, как наистина, а и какво трябва да говорим оттук нататък, нашите досегашни разсъждения са изказани хубаво поне донякъде.

[700a] Мегил: Ти говориш добре, но опитай още по-ясно да ни представиш казаното току-що.

Атинянинът: Така да бъде. При древните закони народът при нас, приятели, в определени области не е бил господар, а по някакъв начин доброволно е робувал на законите[62].

Мегил: Кои области по-точно имаш предвид?

Атинянинът: Най-напред онези, свързани с тогавашното музическо изкуство, за да разгледаме от началото му развитието на твърде свободния живот. Впрочем по онова време нашата музика била разделена на някакви свои видове, **[b]** а и форми. Имало такъв вид песни: молитви към боговете, които наричали с името 'химни'; а имало и друг, противоположен на първия вид песни (тях твърде удачно ги наричали 'трени'), трети вид са пеаните, а има, мисля, и още един, свързан с раждането на Дионис, наречен дитирамб[63]. А пък като отделна песен те наричали номите точно с това име, като добавяли и определението 'китародически'[64]. След като тези видове били установени, както и още някои, не се допускало **[c]** един вид мелодия да се използва вместо друг. А да познава тези въпроси и понеже ги знае, също да отсъжда по тях, както и да наказва неподчиняващия се, не била овластена нито свирката, нито чуждите на музите викове на тълпата, както е сега, нито, от друга страна, ръкоплясканетo в знак на похвала, но било решено отговорните за образованието да слушат самостоятелно в мълчание до края, а децата и техните възпи-

татели, както и по-голямата част от тълпата били наставлявани, докато пръчката ги строявала. **[d]** И така, в тази област множеството граждани било готово да бъде управлявано при такива правила и не се осмелявало да отсъжда с вдигане на шум. След това обаче, с течение на времето започнали да се появяват поети, които поставили началото на чуждото на музите нарушаване на закона. Те, по природа с поетически способности, но непознаващи справедливото и нормата относно Музата, като изпадали в бакхически екстаз и завладени от удоволствие повече от необходимото, смесвали трени с химни и пеани с дитирамби, възпроизвеждали мелодии за авлос под съпровод на китара, с една дума – свързвали всичко със всичко **[e]** и така от неразумност неволно създавали лъжлива представа за музиката – че тя, музиката, не притежава никаква правилност, а би могла да се оценява най-правилно по удоволствието на онзи, който ѝ се радва, независимо дали е някой по-добър или по-лош човек[65]. И наистина така, като създавали такива творби и в добавка изричали такива думи, те внушили на мнозина непочитание към законите на музиката и дързост, че уж са способни да оценяват. Оттук всъщност **[701a]** и театрите от безмълвни станали озвучени, все едно зрителите разбирали кое от свързаното с музите е хубаво и кое – не е, и вместо аристокрация в музиката настъпила някаква тежка театрокрация. Впрочем дори да се беше зародила само в нея някаква демокрация от свободни хора, случилото се изобщо нямаше да е толкова страшно. А сега при нас от музиката е тръгнало и мнението на всички хора, че са сведущи във всичко, и нарушаването на закона, а свободата била повлечена от тях. Все едно били знаещи, те ставали безстрашни, но пък липсата на боязън породила в тях безсрамие; защото да не се страхуваш **[b]** от мнението на по-добрия

поради дързост, точно това е общо взето тежкото безсрамие, вследствие на една твърде одързостена свобода.

Мегил: Напълно си прав.

Атинянинът: Като последица от тази свобода би възникнала онази, при която човек не иска да робува на управляващите, а след нея – онази, при която се бяга от робството и наставлението на бащата и майката[66] и на по-възрастните; а тези, които са близо до края на тази поредица, се опитват да не бъдат послушни на законите, **[c]** а когато вече са в самия край и нехаят за клетви, обещания и изобщо за боговете, проявяват така наречената древна Титанична[67] природа и като ѝ подражават, отново стигат до същото положение като Титаните, които имат труден и дълъг живот, без някога мъките им да спират. Но всъщност заради какво наистина ни беше да разказваме и това? Поне на мене ми се струва, че словото във всеки момент трябва да се удържа като кон, а не понеже притежава разюздана уста, човек да бъде насила носен **[d]** от словото и, както гласи поговорката, 'да пада от магаре'[68], но трябва още веднъж да се зададе същият въпрос, а именно: заради какво наистина ни беше да разказваме и това?

Мегил: Хубаво.

Атинянинът: И така, горното бе изречено с онези мотиви.

Мегил: Кои?

Атинянинът: Ние казахме, че законодателят трябва да създава законите, като има за цел следните три неща: държавата, чието законодателство се създава, да бъде свободна, приятелски настроена към самата себе си и да притежава ум. Така ли беше, или греша[69]?

Мегил: Точно така.

[e] Атинянинът: Заради това именно, като избрахме най-деспотичното и най-свободното държавно устройство,

сега изследваме кое от двете се управлява правилно. А след като се натъкнахме при всяко от тях двете на това, което е най-премерено: при едната – упражняването на властта, при другата – състоянието на свобода, установихме, че тогава в тях е имало изключително благоденствие, когато обаче тези две начала били доведени до крайност, в единия случай – робството, в другия – неговата противоположност, това не донесло никаква полза нито на едните, нито на другите.

[702a] Мегил: Самата истина.

Атинянинът: И точно по тези причини разгледахме също създаването на дорийската войска, предпланинските селища на Дардан и заселването край морето, както и първите хора, които били оцелели след унищожението, а заради това проведохме по-рано и разговорите за музическото изкуство и за пиенето, както и другите, които ги предхождаха. Ето, всичко това бе казано, за да прозрем как изобщо една държава би била най-добре устройвана, а и как отделният човек **[b]** би прекарвал най-хубаво собствения си живот. А за това, дали наистина сме постигнали нещо целесъобразно, какво всъщност доказателство бихме могли да дадем на самите себе си, Мегиле и Клиние?

Клиний: Аз забелязвам едно, струва ми се, чуждестранни приятелю. Изглежда, че всички тези наши разсъждения, които направихме, се случиха благодарение на някакъв щастлив случай, защото поне аз се оказах тук, точно когато имам нужда сега от тях, и ти, на свой ред, пристигна в точния момент заедно с **[c]** този наш приятел Мегил. Защото аз няма да скрия от вас двамата моето сегашно положение, а ще го приема и като един вид предзнаменование. Впрочем, по-голямата част от Крит предприема основаването на една колония[70] и възлага на кнососците да се погрижат за това дело, а пък градът на кнососците – на мен и на деветима други мъже.

Едновременно с това ни нарежда да постановим закони там, като изберем някои от тукашните, ако ни харесват, а и някои отдругаде, ако ни се струват по-добри, без да държим сметка за чуждестранния им произход. И така, сега аз, **[d]** а и вие, трябва да им окажем тази услуга: като направим подбор от казаното, нека със слово създадем град, сякаш го заселваме от самото начало, като така хем ще се осъществи разглеждането на това, което изследваме, хем аз бих могъл вероятно да си послужа за бъдещия град с този план.

Атинянинът: Та ти не обявяваш война, Клиние[71]! И ако Мегил няма нищо против, то смятай, че аз ще направя всичко по силите си според твоето желание.

Клиний: Хубаво казано.

Мегил: Същото важи и за мен.

[e] Клиний: И двамата се изказахте прекрасно. И така, нека се опитаме със слово най-напред да основем града.

ЧЕТВЪРТА КНИГА

[704a] Атинянинът: И така, кажете: как трябва да си представим бъдещата държавата? Но с този въпрос аз нямам предвид името ù[1], нито това, което носи сега, нито онова, с което ще трябва да се нарича занапред, защото името ще го даде може би било начинът на заселване, било някое място, или пък именуването по някоя река, извор или някое от местните божества [b] би придало на новопоявилата се държава от тяхната слава. Аз обаче искам по-скоро да попитам следното във връзка със самата държава: дали тя ще бъде крайморска или вътрешна.

Клиний: Чуждестранни приятелю, държавата, за която се отнася казаното от нас сега, ще отстои от морето общо-взето на около осемдесет стадия[2].

Атинянинът: А какво да кажем за следното: тогава тя ще има ли пристанища на морето, или няма да разполага с никакъв пристан?

Клиний: О, напротив – така тя ще бъде с най-добрите пристанища, които съществуват, чужденецо.

[c] Атинянинът: Брей, какво говориш. А какво да кажем за земята около нея? Дали ще ражда всичко, или от нещо ще има недостиг?

Клиний: Няма да има недостиг почти на нищо.

Атинянинът: А ще има ли наблизо някоя съседна държава?

Клиний: Ни най-малко. Тя затова се и заселва; защото някакво древно изселване, случило се на това място, е оставило тази земя пуста незнайно колко дълго време.

Атинянинът: А колко ще са равнините, колко – планините и колко – горите? Да, в какво съотношение ще са се паднали те при нас?

Клиний: Според природата си като цяло областта ще прилича на останалата част на Крит.

[d] Атинянинът: Значи би я определил по-скоро като стръмна, а не като равнинна.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Значи положението ѝ не би било неспасяемо, що се отнася до придобиването на добродетел. Защото ако беше крайморска и с хубави пристанища, но не раждаше всичко, а се нуждаеше от множество неща, то тя, ако беше такава по природа, щеше да има нужда от някой велик спасител и от божествени законодатели, за да не се сдобие с множество нрави: и пъстри, и порочни. А сега за това има утешение в осемдесетте стадия. Но все пак е разположена до морето по-близо от необходимото, **[705a]** още повече, след като твърдиш, че е с добри пристанища, но все пак и от това трябва да сме доволни. Впрочем морето в близост до страната е нещо приятно всеки ден, но това всъщност е солено и горчиво съседство. Защото то я преизпълва с печалбарство покрай търговията – на едро и на дребно – и така поражда в душите непостоянни и подозрителни нрави, прави държавата подозрителна и неприятелски настроена към самата себе си, а също така и към другите хора[3]. В този смисъл тя все пак има утеха в това, че ражда всичко, **[b]** но след като е стръмна, ясно е, че не би могла едновременно да ражда и всичко, и в големи количества. Защото ако е способна на това, тя би предлагала голям износ и отново би се преизпълвала със златни и сребърни пари, а оттук за държавата би възникнало, така да се каже, едно доста голямо зло вместо онова единствено придобиване на благородните и справедливи нрави, както

казахме, ако си спомняме, при предишните си разсъждения.

Клиний: Да, спомняме си и сме съгласни, че тогава го казахме правилно, както и сега.

[c] Атинянинът: А как мислим: какво ще е положението с дървения материал за строеж на кораби в нашият участък от страната?

Клиний: Няма нито ели, за които си струва да говорим, нито елхи, а и кипарисите не са много; от друга страна, в малко количество могат да се намерят борове и платани, които корабостроителите неизбежно винаги използват за вътрешните части на плавателните съдове.

Атинянинът: И това е една нелоша природна особеност на страната.

Клиний: Но защо?

Атинянинът: Добре е държавата да не може лесно да подражава **[d]** на враговете с порочни подражания.

Клиний: С оглед на кое по-точно от казаните неща ти изрече това, което каза?

Атинянинът: Божествени човече, внимавай какво казвам, като имаш предвид казаното в началото за критските закони – че те гледат към едно-единствено нещо, а именно – и това го казахте вие двамата – към войната, докато аз изказах възражението, че би било хубаво законовите норми да се установяват така, че по някакъв начин да гледат към добродетелта, но не бях съвсем съгласен те да гледат към някоя нейна част, **[e]** а не всъщност към добродетелта в цялост[4]. И така, като ме следвате, сега вие внимавайте добре дали при настоящата си законодателна дейност аз узаконявам изобщо нещо, което да не е насочено към добродетелта или към някоя част на добродетелта. Защото аз излагам като основно положение точно следното: правилно постановен е само онзи закон, **[706a]** който подобно стрелец постоянно се цели в

това, което единствено измежду целите непрекъснато и винаги го следва нещо красиво, а всички други цели – независимо дали става дума за някакво богатство или за нещо подобно – оставя настрана, ако се окаже, че липсва горното. А пък подражаването на враговете, за което казах, че е лошо, всъщност е следното: когато някой живее близо до морето, той е безпокоен от врагове (впрочем ще кажа това, без да искам да съм злопаметен към вас) – като Минос. Защото той, **[b]** след като придобил голяма мощ по море, наложил внасянето на тежък данък на обитателите на Атика[5], които, от своя страна, тогава нито притежавали военни кораби като сега, нито земя, обилна на дървен материал за строеж на кораби, така че с лекота да си осигурят морска военна мощ; следователно те не били в състояние, като сами станат моряци, чрез подражаване на морското дело веднага да отблъснат враговете тогава. Впрочем на тях им се случило още много пъти да изгубят по седем деца, **[c]** преди от непоколебими пеши хоплити да се превърнат в морски войни и да придобият навика често да изскачат на земята, а после да отстъпват с бяг бързо назад към корабите, без да смятат, че правят нещо позорно, като не се осмеляват да умрат и не остават, докато враговете настъпват, а вместо това се оказва, че имат на свое разположение твърде удобни поводи, за да захвърлят оръжията и да се отдават на бягства, които, както твърдят, не били позорни[6]. Ето, такива изрази са обичайни за морските хоплити, но те не са достойни за честите безбройни похвали, **[d]** а точно обратното. Защото никога не трябва да се привиква към порочни нрави, особено когато става дума за най-достойната част от гражданите. Това безспорно е можело да се разбере и от Омир, а именно, че такъв обичай не е бил красив сам по себе си. Защото неговият Одисей упреква Агамемнон,че докато ахейците били преследвани от троянците в битката, той

дава заповед корабите да се спуснат в морето, а Одисей му се ядосва и казва:

> **[e]** „Ти ни предлагаш, догдето ужасната битка вилнее,
> дивнопалубните кораби ние да спуснем в морето,
> та да ликуват троянци, които ни вече надвиват,
> а пък за нас да настъпи мъчителна гибел. Ахейци,
> спуснат ли съдове вече в морето, не могат да водят
> битки, а все ще се плахо озъртат, от боя ще бягат.
> **[707a]** Твоят съвет ще погуби ахейци, водачо народен.[7]"

Следователно и Омир е знаел, че е лошо триерите в морето да са на разположение на сражаващите се хоплити. Ако имаха такъв нрав, и лъвовете биха свикнали да бягат от сърните. А освен това мощта, която държавите дължат на морските умения, в същото време не носи почестите за най-прекрасното спасение от враговете. Защото ако спасението се случва благодарение на изкуството на кормчията, на пентеконтарха[8], на командващия гребците **[b]** и на всевъзможни, съвсем не порядъчни хора, човек не би могъл правилно да отдава почестите на всеки един. А в крайна сметка как би могло да бъде правилно и държавното устройство, ако е лишено от тази възможност?

Клиний: Да, това е почти невъзможно. Но все пак, чужденецо, поне ние, критяните, твърдим, че морската битка при Саламин на гърците срещу варварите е спасила Гърция[9].

Атинянинът: Впрочем повечето гърци и варвари **[c]** казват същото. Ние обаче, аз и този тук, Мегил, приятелю, твърдим следното за битките по суша при Маратон и в Платея[10]: че първата е поставила началото на спасението за гърците, а втората го е довела до края му и че те са направили гърците по- достойни, докато морските – не са ни направили по-дос-

тойни, ако можем да говорим по този начин общо за битките, които тогава са ни спасили. Впрочем заради теб към битката при Саламин ще добавя и морското сражение при Артемисион[11]. **[d]** Но сега ние отправяме поглед към достойнствата на държавното устройство и с оглед на това обсъждаме и природата на страната, и устройството на законите, като за разлика от множеството смятаме, че най-ценно за хората е не просто оцеляването и съществуването, а това, да стават възможно най-достойни и да бъдат такива по време на цялото си съществуване; но и това, мисля, беше казано от нас по-горе.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Тогава нека разгледаме само дали вървим по същия път, който е най-добър за държавите по отношение и на заселването им, и на създаването на законите.

Клиний: Определено най-добрият.

[e] Атинянинът: Щом е така, отговори на следното: какво ще бъде нашето заселващо се население? Дали всеки, който пожелае, от целия Крит, понеже във всички градове се е родило по-голямо множество, отколкото земята може да прехрани? Защото все пак вие не приемате всеки грък, който иска. И все пак виждам, че и хора от Аргос, Егина и от други места в Гърция **[708a]** са участвали в основаването на вашите колонии. Но кажи за нашия случай – от граждани откъде, според теб, ще се сформира войската сега?

Клиний: Изглежда, че ще се сформира от целия Крит, а измежду останалите гърци, струва ми се, ще бъдат приети колонисти най-вече от Пелопонес. Впрочем ти посочи нещо вярно, като каза ей-сега, че има и хора от Аргос, а те представляват именно рода с най-добра слава днес тук – Гортинския. Защото той се оказва преселник от онзи, Пелопонеския Гортин[12].

[b] Атинянинът: Но все пак заселването не би могло да протича толкова просто за градовете, когато не става както

при рояците пчели – един род напуска една област като приятел, тръгнал си от приятели, принуден от недостига на земя, понеже някой е обсадил територията му или поради други подобни нещастия. Понякога пък е възможно и част от града да бъде принудена под натиска на междуособици да отиде в изгнание на друго място. А вече се е случвало и цял град да избяга, след като е претърпял пълно поражение във война с по-силен противник. Но във всички тези случаи **[c]** да се основава град и да се създават закони в някои отношения е по-лесно, докато в други – по-трудно. Защото единството по род, език и закони създава известно приятелство, тъй като хората споделят свещенодействията и другите подобни занимания, но не приемат лесно закони и форми на държавно устройство, различни от родните им; понякога пък понеже поради негодността на законите хората са склонни към междуособици, а и по навик искат все още да си служат със същите нрави, заради които са били погубени по-рано, те създават трудности и не се **[d]** покоряват на този, който ги разселва и им дава закони; едно племе обаче от всевъзможни хора, стекли се на едно място, навярно би било по-склонно да се подчинява на някакви нови закони, но да бъде единодушно и, както се казва за конския впряг[13] – дъхът му да се слива в едно и да се носи в една посока – това изисква много време и е твърде трудно. Но всъщност създаването на закони и основаването на градове е задача за хора, най-съвършени в добродетелта.

Клиний: Вероятно. Но обясни още веднъж по-ясно с оглед на какво ти каза това.

[e] Атинянинът: Добри ми човече, вероятно е да съм казал и нещо погрешно по въпроса за законодателите, докато го разглеждах. Но ако говорим за конкретен случай, такъв проблем вече не би възникнал. И все пак защо изобщо съм

недоволен? Изглежда впрочем, че така стоят нещата с всички човешки работи.

Клиний: За какво по-точно говориш?

[709a] Атинянинът: Исках да кажа, че никога никой човек не създава законите, а най-различни случайности и нещастия, които ни сполетяват по най-различен начин, узаконяват всичко при нас[14]. Защото или някоя война преобръща държавните устройства и променя законите, или пък безизходицата вследствие на тежък глад, а и множество болести ни принуждават да правим нововъведения, когато ни нападат епидемии, а се появяват и неблагоприятни природни условия, които продължават дълго време, често години наред. И ако прозре всичко това, човек би се постарал да каже същото като мен току-що – че никой смъртен **[b]** не е създал никакъв закон, а почти всички човешки дела са някакви случайности. Възможно е да ни се струва, че казалият всички тези неща относно изкуството на моряка, кормчията, лекаря и военачалника говори добре, но всъщност по същия начин е възможно и ако за същото това каже следното, отново да говори добре.

Клиний: Кое по-точно?

Атинянинът: Че някой бог, а заедно с бога – случаят и благоприятният момент, управляват съвсем всички човешки дела. Разбира се, трябва да се съгласим, че на трето място **[c]** като резултат на културата тях ги следва изкуството. Защото аз бих определил като голямо предимство, ако по време на буря кормчията владее кормчийското изкуство, отколкото ако не го владее. Как мислиш?

Клиний: Така е.

Атинянинът: Следователно и за другите изкуства би трябвало същият аргумент да важи по същия начин, и точно същото трябва да се припише особено на законодателната дейност. Когато са налице останалите обстоятелства, на

които трябва да случи една страна, ако иска някога да бъде обитавана щастливо, на такава държава винаги трябва да се пада законодател, причастен на истината.

Клиний: Казваш самата истина.

[d] Атинянинът: Затова във всеки един от споменатите случаи този, който владее изкуството, би могъл също правилно да се помоли какво да му бъде дадено и от случая, за да се нуждае още само от изкуството си?

Клиний: Определено.

Атинянинът: И така, ако всички други хора, споменати току-що, бъдат подканени да изрекат своята молитва, те биха я изрекли. Нали?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Разбира се, същото, смятам, би направил и законодателят.

Клиний: И аз така смятам.

Атинянинът: „И така, кажи ни, законодателю," нека се обърнем към него, «какво да ти дадем **[e]** и град в какво състояние, така че да можеш ти самият, след като го получиш, да устроиш този град достатъчно добре за в бъдеще?"

Клиний: А на това какво е правилно да се отговори?

Атинянинът: Ние казваме това от името на законодателя, нали?

Клиний: Да.

Атинянинът: А той ще каже следното: „Дайте ми град, управляван от тиран. А тиранът нека бъде млад, с добра памет, лесно усвояващ знания, смел и с величава осанка. А колкото до онова, за което и по-рано казахме, че трябва да следва всички части на добродетелта, това сега **[710a]** трябва да съпровожда и душата на тирана, за да има полза от останалите налични в нея качества."

Клиний: Мегиле, струва ми се, чужденецът има пред-

вид, че благоразумието трябва да е онова, което съпровожда, не е ли така?

Атинянинът: Но простото благоразумие, Клиние, а не онова, което приповдигнато би посочил някой, като настоява, че разсъдителността означава да си благоразумен; имам предвид това именно благоразумие, което при децата и животните направо разцъфва като вродено, така че едни се държат невъздържано спрямо удоволствията, а други – въздържано. **[b]** Това благоразумие, за което казахме, че ако бъде отделено от многото така наречени блага, няма да е достойно за споменаване. Впрочем вие сигурно разбирате какво казвам.

Клиний: Напълно.

Атинянинът: И така, нашият тиран трябва да притежава и това природно качество освен останалите качества в природата си, ако градът ще получи колкото е възможно по-бързо и по-добре държавно устройство, с което, веднъж прието, ще живее най-благоденстващо. Защото по-бързо и по-добро полагане на държавното устройство от това нито съществува, нито някога би могло се случи.

[c] Клиний: Но все пак как и с какъв аргумент, чуждестранни приятелю, този, който казва това, би могъл сам себе си да убеди, че говори правилно?

Атинянинът: Определено е лесно, Клиние, да се схване, че нещата стоят така по природа.

Клиний: Какво имаш предвид? Дали твърдиш, че тиранът би трябвало да е млад, благоразумен, лесно усвояващ знания, с добра памет, смел, с величава осанка?

Атинянинът: Добави и 'с късмет'[15], не за друго, а за да се роди по негово време законодател, достоен за похвала, и някакъв щастлив случай **[d]** да го доведе при него. Защото ако това се случи, то богът ще е постигнал почти всичко, ако е поискал един град да е в изключително добро състояние. А

на второ място е случаят, при който някога се появяват двама такива водачи, а на трето – когато са съответно трима, и така според броя им положението става толкова по-тежко, колкото повече са те, и обратното.

Клиний: Ти твърдиш, че най-добра държава би се родила от тиранията когато, както изглежда, законодателят наистина е превъзходен, а тиранът – умерен, и че най-лесно и най-бързо ще се осъществи подобна промяна при тези обстоятелства, **[e]** на второ място – от олигархия, а на трето място – от демокрация, или имаш друго предвид?

Атинянинът: Изобщо не е така. Но: първата държава е от тирания, втората – от царското държавно устройство, а третата – от една определена демокрация. Четвъртата пък, олигархията, най-трудно би могла да допусне подобно възникване, защото в нея има най-много властници. По-точно казваме, че това се случва тогава, когато се появи един истински по природа законодател, а от него произтича някаква обща сила към тези, които имат най-голяма власт в държавата. **[711a]** А затова колкото тази група е по-ограничена по брой, а, от друга страна, е по-силна, както при тиранията, обикновено толкова по-бързо и по-лесно тогава се осъществява промяната[16].

Клиний: Как така? Защото ние не го разбираме.

Атинянинът: И все пак това бе казано от нас не само веднъж, а многократно, според мен. Но може би вие изобщо не сте виждали държава с тиранска власт.

Клиний: Да, аз дори не съм любител на подобна гледка.

[b] Атинянинът: И все пак именно при нея би могъл да видиш това, за което говорим в момента.

Клиний: Кое по-точно?

Атинянинът: На тирана, който поиска да го направи, не са му нужни нито много усилия, нито особено дълго време, за да промени нравите в държавата, но той трябва да тръгне

първи в тази посока, накъдето е решил да насочва гражданите, било по посока на обичаите на добродетелта, било към обратното; той първи, като очертава всичко с това, което сам прави, [c] в зависимост от всяко едно действие трябва в едни случаи да хвали и почита едни хора, а в други – на свой ред да отправя упреци и да лишава от почит този, който не се подчинява.

Клиний: И как мислим, че останалите граждани бързо ще последват онзи, който е овладял такова убеждаване, но едновременно с това – и сила?

Атинянинът: Никой няма да може да ни убеди, приятели, че другояче някога една държава по-бързо и по-лесно може да промени законите, освен посредством ръководството на тези, които държат властта – това не става по друг начин нито днес, нито пък някога по-нататък ще стане. Но впрочем за нас не това е [d] невъзможно или пък трудно да се случи, а следното е трудното да се случи и наистина малко пъти случилото се в дълъг период от време, но всеки път, когато стане, то постига десетки хиляди, дори всички блага в държавата, в която някога се зароди.

Клиний: Какво по-точно имаш предвид?

Атинянинът: Когато при някои значителни власти се зароди божествена любов към благоразумните и справедливите занимания, независимо дали тези власти се упражняват при монархия, дали се отличават с превъзходство по богатство [e] или по род, или пък ако някой някога приеме отново природата на Нестор[17], за когото твърдят, че както изпъквал сред всички хора със силата на словото си, още повече изпъквал с благоразумието си. Това наистина се е случило, както казват, по време на войната срещу Троя, докато по наше време – по никакъв начин не би могло да се случи, а ако действително е имало или ще се роди такъв човек, или пък сред нас днес има някой подобен, то той самият би живял блажено, а блажени

са и тези, които слушат думите, излизащи от благоразумната уста. По същия начин това твърдение може да се отнесе до всяка власт: когато **[712a]** най-голямата власт съвпадне с разумността и благоразумността на едно и също място, в един човек, тогава се случва пораждането на най-доброто държавно устройство и на също такива закони, а другояче това никога не може да се случи. Ето защо нека това ни послужи като прорицание, изречено под формата на мит, и нека приемем за доказано, че, от една страна, е трудно държавата да стане благозаконна, но от друга – стига само да се случи онова, за което говорим, то това определено е най-бързото и най-лесното от всичко.

Клиний: Как така?

[b] Атинянинът: Нека се опитаме, като се нагаждаме към твоя град, ние, старците, като деца да изваяме законите със слово.

Клиний: Да се захващаме за работа, без да се бавим.

Атинянинът: Тогава нека призовем за устройването на града някой бог, а той дано ни чуе и като ни чуе, се яви милостив и благосклонен към нас, за да уреди заедно с нас и града, и законите[18].

Клиний: Дано наистина се яви.

Атинянинът: Но тогава по-точно какво държавно устройство възнамеряваме **[c]** да наложим на града?

Клиний: Какво всъщност искаш да кажеш? Обясни още по-ясно. Дали говориш за някоя форма на демокрация, олигархия, аристокрация или царска власт? Защото не бихме си и помислили, че ти изобщо можеш да посочиш тиранията.

Атинянинът: Хайде тогава, кой от вас двамата би искал първи да отговори, като каже неговото родно държавно устройство към кое от горните принадлежи?

Мегил: Не е ли по-справедливо, като по-възрастен, аз да кажа първи?

[d] Клиний: Може би.

Мегил: Но все пак, чуждестранни приятелю, като се замисля, май не съм в състояние да ти кажа по този начин как трябва да бъде определено държавното устройство на Лакедемон. Впрочем то, струва ми се, прилича и на тирания (защото в него властта на ефорите по учудващ начин се е развила като тиранична), но понякога на мене ми се струва, че това несъмнено е най-демократичната от всички държави. Ала да се твърди, че тя не е аристокрация, **[e]** би било напълно неуместно. Обаче в нея със сигурност има и царска власт – пожизнена и най-древната от всички, като това се признава и от всички други хора, и от нас самите. Аз обаче, ако бъда запитан така внезапно като сега, всъщност, както казах, не съм в състояние да дам определение към кой тип държавно устройство принадлежи моята родина[19].

Клиний: Мегиле, явно аз съм изпаднал в същото състояние като теб. Защото съм в пълна безизходица да определя твърдо като едно от горните държавното устройство на Кносос.

Атинянинът: Защото, най-благородни приятели, вие принадлежите на държавни устройства, които са действително такива, докато тези, които току-що посочихме по име, не са държавни устройства, а управления на градове, **[713a]** в които има хора, които са управлявани и робуват, а всяко такова управление получава името си според типа власт на господаря. Ако пък държавата трябваше да получава името си на подобен принцип, то щеше да е нужно да се споменава името на бога, който наистина е господар над тези, които имат ум.

Клиний: Но кой е този бог[20]?

Атинянинът: Дали всъщност не трябва да си послужим поне още малко с мит, ако искаме да изясним настоящия въпрос подобаващо[21]?

Клиний: Разбира се, че трябва да постъпим по този начин.

Атинянинът: Определено. Защото се говори, че в сравнение с тези градове, чиито именно поселения **[b]** разгледахме преди, е била възникнала една власт и едно управление още много по-ранни от тях – много щастливи по времето на Кронос, и е възможно това сегашно най-добро управление да е тяхно подражание.

Клиний: Както изглежда, би било твърде необходимо да чуем за него.

Атинянинът: На мен поне наистина така ми се струва. Затова и го въведох сред разсъжденията ни.

Клиний: И постъпи съвсем правилно. И би действал твърде правилно, **[c]** ако наистина разкажеш до края мита, стига да е подходящ.

Атинянинът: Да, трябва да постъпя, както казвате. И така, до нас е достигнало преданието за блажения живот на тогавашните хора, които имали всичко в обилие и от само себе си. А причината за това, както се говори, била общо-взето следната: Както разказахме, понеже Кронос знаел, че никоя човешка природа не е способна да ръководи всички човешки дела самостоятелно, без да се изпълни с надменност и несправедливост, и като имал това наум, той назначил царе и **[d]** управници на нашите градове, но не хора, а от един по-божествен и по-издигнат род – демони, както сега ние постъпваме със стадата, които пасат, и с всички други домашни животни. Защото не избираме волове за водачи на самите волове, нито кози – на козите, а техни господари сме ние, представители на един по-издигнат род от тях. Точно същото направил и богът и понеже бил човеколюбив, поставил над

нас по-издигнатия род на демоните, които да се грижат за нас с голяма лекота за тях самите, [e] а така – с голяма и за нас, за да ни осигуряват мир, свян, добри закони, изобилие на правда, което пък довело дотам, човешките поколения да живеят безметежно и да имат 'щастлив демон'[22]. А и сега всъщност същият разказ, като се опира на истината, твърди, че за всички държави, в които управлява не бог, а някой смъртен, няма изход от злините и мъките. А това означава, че ние трябва да подражаваме с всички средства на описания живот от времето на Кронос и доколкото една част от нас е безсмъртна, трябва да ѝ се подчиняваме и в публичния, **[714a]** и в частния си живот и така да управляваме домовете и държавите си, като наричаме това разделяне на мисълта закон[23]. Но ако единединствен човек, някоя олигархия или пък някоя демокрация притежават душа, която се стреми към удоволствия и страсти и желае да се изпълни с тях, която не е способна да задържи нищо, а е измъчвана от лоша болест, безкрайна и неизтощима, и наистина ще управляват някоя държава или някое частно лице, след като сами са потъпкали законите – тогава няма никакво средство за спасение, както казахме току-що. Затова, Клиние, трябва да разгледаме този разказ, **[b]** за да разберем дали ще бъдем убедени от него, или как иначе ще действаме.

Клиний: Като че ли е необходимо да се съгласим с него.

Атинянинът: Тогава ти разбираш това, което някои хора твърдят: че видовете закони са толкова, колкото са държавните устройства, а току-що разгледахме всички видове държавни устройства, които повечето хора посочват, нали[24]? И недей да мислиш, че настоящият спор е за нещо незначително, когато той е за нещо твърде значимо. Впрочем отново стигнахме до спорния въпрос, накъде трябва да гледат справедливото и несправедливото. Защото тези хора твърдят, че

законите не трябва да гледат нито към войната, [c] нито към добродетелта в цялост, но каквото и да е установеното държавно устройство, трябва да се види полезното за него, така че то да задържи властта си за постоянно и да не бъде разрушено, и най-хубавото по природа определение за справедливото може да се изкаже така.

Клиний: Как?

Атинянинът: Че справедливото е полезното за по-силния[25].

Клиний: Обясни го още по-ясно.

Атинянинът: Ето. Така някои хора твърдят, че несъмнено по-силната страна винаги създава законите.

Клиний: Истината казваш.

[d] **Атинянинът:** И нима мислиш, питат те, ако победи, било народът, било някое друго държавно устройство, или пък някой тиран, доброволно ще създават закони по-напред с оглед на нещо друго, а не на полезното за съхранението на собствената му власт?

Клиний: Как би било възможно друго?

Атинянинът: Следователно няма ли, ако някой престъпва тези установени положения, установилият ги да го наказва като вършещ несправедливост, а тях да обявява за справедливи?

Клиний: Поне така изглежда.

Атинянинът: Тогава винаги такова и в такова положение би било справедливото.

Клиний: Поне така твърди това разсъждение.

Атинянинът: Впрочем това е един от принципите [e] на властта.

Клиний: Кои по-точно?

Атинянинът: Тези, които разгледахме по едно време – кой кого трябва да управлява[26]. И стана ясно, че родителите управляват децата, по-възрастните – по-младите, а пък бла-

городните – неблагородните, като имаше и множество други случаи, ако си спомняме, както и други препятствия пред едните и другите. И това е точно един от тези принципи, **[715a]** а казахме и че Пиндар някак го свежда до природата, като обявява за справедливо най-голямата проява на сила, както той казва[27].

Клиний: Да, това беше казано тогава.

Атинянинът: Но погледни – на коя от двете групи трябва да оставим държавата. Защото вече безброй пъти нещо такова се е случвало в някои държави.

Клиний: Какво нещо?

Атинянинът: Когато за властта са се водили битки, победилите така крайно са си присвоявали делата на съответната държава, че да не оставят съвсем нищо от властта на претърпелите поражение – нито на тях самите, нито на потомците им, – а сами живеят постоянно нащрек едни спрямо други, **[b]** за да не би някой да се надигне срещу тях и да дойде на власт, та да им припомни случилите се по-рано злини. Сега ние твърдим, че без съмнение нито това са държавни устройства, нито са правилни онези закони, които не са създадени заради общия интерес на цялата държава. А хората, заради които са създадени, според нас са размирници, а не граждани, и нещата, за които твърдят, че са справедливи за тях, напразно са наречени така. А казваме това заради следното: за да не дадем властта над твоя град на някой, нито понеже е богат, **[c]** нито понеже се е сдобил с нещо друго подобно – сила, висок ръст или нещо от този род; а ние твърдим, че на първия, който като първи се подчинява в най-висока степен на постановените закони и побеждава в държавата с такава именно победа, трябва да бъде дадена най-високата служба на боговете[28], втората – на победителя на второ място, и така на следващите по този принцип трябва да бъдат раздадени съ-

ответно всички следващи. А назовах тези, които сега се наричат управляващи, слуги на законите, **[d]** не за да изкова ново понятие, но защото смятам, че повече от всичко друго на това се дължи спасението на държавата, и обратното. Защото там, където законът е управляван или пък няма господар, виждам, че унищожението за такава държава е готово. Докато там, където законът е господар на управляващите, а те са негови роби, съзирам спасението и всички други съществуващи блага, които боговете са дали на държавите[29].

Клиний: В името на Зевс, чужденецо – ти имаш остър поглед за възрастта си.

Атинянинът: Впрочем, когато е млад, всеки човек сам за себе си **[e]** вижда тези неща съвсем притъпено, докато като старец – твърде проницателно[30].

Клиний: Самата истина.

Атинянинът: А какво всъщност следва? Не трябва ли да приемем за колонисти тези, които са дошли и са тук, и не би ли трябвало да завършим следващото си разсъждение с тях?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Тогава нека се обърнем към тях: „Мъже, именно богът, както казва и древното слово, като държи и началото, и края, **[716a]** и средата на всичко съществуващо, го осъществява, като върви по прав път според природата му[31]. А него винаги го следва правдата, възмездяваща тези, които изоставят божествения закон[32], и към която се придържа и я следва този, който иска да бъде щастлив, покорен и умерен. Онзи пък, който е погубен от самонадеяност, превъзнесъл се било по богатства или почести, било поради красотата и младостта на тялото си и от безумие се изгаря в душата си от надменност; понеже уж няма нужда нито от управляващ, нито от никакъв водач, а е способен дори да води другите, **[b]** той бива изоставен сам от бога, а понеже е изоставен и

като се свърже с други подобни хора, започва да буйства и да обърква при това всичко. И макар на мнозина да се е сторило, че той е някой, когато след не много време получи съвсем заслужено наказание от правдата, той напълно е превърнал в развалина и себе си, и дома, и държавата си. А след като нещата са устроени така, какво трябва да прави и да мисли разсъдителният и какво – не?„

Клиний: Следното поне определено е ясно: всеки човек трябва да се замисли над това и да бъде един от тези, които следват бога.

[c] Атинянинът: Тогава кое действие всъщност е приятно на бога и го следва? Има едно, което се съдържа в една древна мисъл: на подобното, което е с мярка, би му било приятно подобното, докато нещата без мярка не са приятни нито едно на друго, нито на тези с мярка[33]. Всъщност за нас най-вече богът би бил мярка за всички неща, и то изобщо и много повече, отколкото, както някои твърдят, някой човек. А за да станеш наистина приятен на някой подобен, необходимо е сам да станеш колкото в най-висока степен ти е възможно също такъв. **[d]** И именно според същата мисъл благоразумният сред нас е приятен на бога, понеже му е подобен, докато неблагоразумният му е неподобен и противен и той е несправедлив, и за всичко друго нещата стоят така според същата мисъл. Затова нека приемем, че и следното твърдение, подир горното, е най-прекрасното и най-истинното от всички твърдения, според мен: винаги да принася жертви и да се обръща към боговете с молитви, дарове и с цялото почитание, което се полага на боговете, за добрия човек е най-хубавото, най-доброто и най-полезното поведение, **[e]** и наистина изключително подходящо с оглед на щастливия живот. На лошия пък по природа е присъщо точно обратното. Защото лошият е нечист в душата си, докато добрият е чист, а пък не е правилно

[717a] нито добър човек, нито бог да получава дарове от мръсен човек. Следователно напразно е за нечестивите голямото усилие по грижите за боговете, докато за всички благочестиви това е твърде уместно. И така, нашето изследване трябва да се прицелва към това. Но вместо стрели и насочване на стрелите, какви думи е най-правилно да насочим натам? Най-напред, твърдим ние, ако след почестите за олимпийците и за боговете, които пазят града, човек отделя за подземните богове четните, по-долните и левите почести, той би улучил най-правилно **[b]** целта на почитането, докато по-горните почести, нечетните и противоположните на горните са за боговете, които току-що бяха наречени по-предни. А след тези богове разсъдителният би извършвал ритуали и за демоните, а след тях – за героите. Подир тях биха дошли частните светилища на бащините богове[34], освещавани според закона, след това пък са почестите за родителите, докато те са живи. Като обичайно право този, който им го дължи, трябва да им отрежда първите и най-значими дължими грижи, от всички дългове – най-високото по старшинство, и да смята, че всичко, което е придобил и което има, **[c]** е от родилите и отгледалите го, за да им го предоставя изцяло в услуга според силите си, като се започне от имуществото, на второ място – свързаното с тялото, на трето – отнасящото се до душата, като им изплаща дълговете по грижите и древните многоусилни родилни болки, с които е задлъжнял като млад – като ги връща на старите хора, които в напреднала си възраст имат силна нужда от тях. От друга страна, през целия си живот човек трябва да има и спазва изключително благопристоен език към родителите си, **[d]** понеже за празните и лекомислени думи има твърде тежко наказание (впрочем за надзирателка на всичко, свързано с този въпрос, е поставена Немезида[35], вестителката на Правдата), затова трябва да се отстъпва пред разгневените родители

и когато те изразяват гнева си и било с думи, било на дело правят нещо подобно, да им се прощава, понеже е съвсем естествено един баща да се разгневи крайно на сина си, ако смята, че е онеправдан от него.

А когато родителите умрат, най-красиво е най-благоразумното погребение, като човек нито надвишава обичайните суми, **[e]** нито изостава спрямо това, което са направили предците за своите родители, а и по същия начин трябва да се изпълняват и ежегодните грижи, отредени в чест на вече починалите. **[718a]** А за да не допусне спомена за тях да изчезне, човек трябва винаги да се грижи и когато дава средства, да отделя за това съразмерна част от спечеленото благодарение на случая. Всички ние, които правим това и живеем според тези правила, винаги бихме получавали заслуженото от боговете и от всички онези, които са по-силни от нас, и бихме прекарвали по-голямата част от живота си с добри очаквания." А колкото до формите на почит и грижа за потомците, роднините, приятелите и съгражданите, както и до свързаните с гостоприемството (които са от боговете), а и до отношенията с всички тези хора – как човек трябва да ги урежда, **[b]** за да се радва и да краси собствения си живот според закона, – за това е изложението на самите закони. А то, след като в някои случаи убеждава, докато в други наказва със сила и с право характерите, които не се покоряват на убеждението, ще направи нашата държава блажена и щастлива благодарение на съветите на боговете. А тези неща трябва непременно да ги каже от своя страна и законодателят, който обмисля същото, което и аз, но което не е подходящо да бъде казано под формата на закон. За тези неща, струва ми се, той трябва първо да даде пример **[c]** на себе си и на онези, заради които създава закони, а всичко останало да изложи по-внимателно, доколкото е по силите му, и едва след това да започне със създаването

на законите. Но всъщност възможно ли е тези неща да бъдат вместени в някаква най-добра форма? Никак не е лесно те да бъдат изказани накуп, събрани в нещо като образец[36], но все пак нека ги вземем така, стига по някакъв начин да можем да стигнем за тях до сигурно заключение.

Клиний: Кажи какво.

Атинянинът: Аз бих искал законите да бъдат възможно по-убедителни с оглед на добродетелта и е ясно, че законодателят ще се опитва да прави това през цялата си законодателна дейност.

[d] Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: И така, стори ми се, че изказаните твърдения всъщност постигат нещо полезно относно това: нещата, за които той увещава, ако бъдат приети от не съвсем груба душа, тя ще слуша по-кротко и по-благосклонно; така че дори това да не е нещо голямо, а незначително, ако постига слушащия да става по-благосклонен към това, което твърди, и по-лесно да го усвоява, и то е съвсем удовлетворително. Защото не са лесно откриваеми, нито са многобройни тези, които се стремят да станат най-добри, и то колкото е възможно в по-висока степен и по-бързо, **[e]** а мнозина приемат Хезиод за мъдър, когато казва, че пътят към порочността е равен и позволява да бъде изминат без пот, понеже е твърде кратък, а за този на добродетелта казва:

„С пот напоиха обаче добре боговете безсмъртни
всяка една добродетел, че дълъг е друмът към нея,
[719a] стръмен в началото, грапав, пък после,
върха изкачиш ли,
лесен тогава е вече, човек трудността му не сеща.[37]"

Клиний: Изглежда наистина хубаво го е казал.

Атинянинът: Определено. Но аз искам да изложа пред вас това, което предизвика у мен представеният възглед.

Клиний: Хайде, представи го.

Атинянинът: И така, нека в разговора си със законодателя му кажем следното: „Кажи ни, **[b]** законодателю, ако ти знаеш това, което ние трябва да правим и говорим, не е ли ясно, че би ни го казал?„

Клиний: Неизбежно.

Атинянинът: „Но всъщност не чухме ли преди малко ти да казваш, че законодателят не трябва да позволява на поетите да творят това, което е приятно за тях самите? Защото те не биха могли да знаят с какво могат някога да навредят на държавата, ако кажат нещо в противоречие със законите."

Клиний: Разбира се, прав си.

Атинянинът: А всъщност, ако от името на поетите му кажем следното, нима думите ни не биха били уместни?

Клиний: Кои думи?

[c] Атинянинът: Следните: „Има едно древно предание, законодателю, който ние постоянно разказваме и с който са съгласни и всички други хора. А именно: тогава, когато сяда на триножника на Музата, поетът не е с разсъдъка си, а като някакъв извор оставя да тече свободно това, което се влива в ума му[38]. А и след като изкуството му представлява подражание[39], то когато пресъздава хора, които мислят по противоположен начин един спрямо друг, той е принуден често да изрича неща, с които противоречи на самия себе си, без да знае обаче дали едната **[d]** или другата част от това, което казва, е истина. Но на законодателя не е позволено да допуска това в закона – излагането на два възгледа по един въпрос, а трябва да излага винаги само един по един въпрос. Разгле-

дай значи спрямо това онова, което каза току-що. Впрочем, макар да има и пищни, и бедни, и умерени погребения, след като си избрал единия тип, средния, ти препоръчваш него и директно си го похвалил. Аз обаче, ако една жена в някое мое стихотворение би се отличавала с богатство и ако тя нарежда за собственото си погребение, **[e]** аз бих похвалил пищното погребение; обратно, ако става дума за някой пестелив и беден мъж – бих хвалил скромното, а пък умереното бих го похвалил, ако някой е спечелил и умерено богатство, и самият той е също умерен. Но ти не трябва да говориш така, както направи сега, като каза 'умерено', а трябва да кажеш какво и колко е умереното, иначе изобщо не си помисляй, че подобно слово ще стане закон.

Клиний: Самата истина казваш.

Атинянинът: Дали тогава този, който сме назначили да създава законите, няма да оповести нищо подобно в началото на законите, а направо ще каже какво трябва да се прави и какво – не, и след като заплаши с наказание, **[720a]** ще се обръща към друг закон, без да е придал на узаконените положения нито едно увещание и убеждение? Точно като някакъв лекар, а един лекар е свикнал така да ни лекува всеки път, докато друг – по друг начин; но нека си припомним тези два начина, за да помолим законодателя, както децата биха помолили лекаря да ги лекува по най-мекия начин. Само че какво всъщност казваме? Има, както твърдим, някъде има някакви лекари, но и някакви слуги на лекарите, а като че ли наричаме лекари и тях.

[b] Клиний: Определено.

Атинянинът: И наистина, независимо дали са свободни или роби, те от предписанията на господарите овладяват теорията, а от опита им – изкуството, не обаче по природа, както свободните са се научили сами, и така обучават и собствени-

те си деца. Би ли приел че има два такива рода при тези, които се наричат 'лекари'?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Тогава ти разбираш и това, че след като в отделните градове тези, които са болни, **[c]** са роби и свободни, почти винаги робите лекуват робите, като ги обикалят и ги приемат в лечебниците[40], като никой лекар от този тип нито дава, нито приема някакво обяснение за която и да е болест на робите, а след като им предпише това, което прецени според опита си, все едно е изключително вещ и високомерно като някакъв тиран бърза да прескочи при друг страдащ роб, и така осигурява на господаря възможността да си отдъхне от грижата за болните. **[d]** Свободният, от своя страна, най-често лекува и наблюдава заболяванията на свободните и като ги изследва от началото и според природата им, като общува със самия болен и с неговите приятели, той хем сам научава нещо от болните, хем, доколкото е в състояние, обучава и самия страдащ и не му предписва нищо, преди да го е убедил по някакъв начин; а тогава той, като постоянно подготвя и облекчава **[e]** болния с убеждаването си, се опитва накрая да го доведе до здраве, нали? Дали по този, или по другия начин лекарят лекува, а учителят по гимнастика упражнява по-добре? Като постига едно и също въздействие с две средства или като го осъществява само с едно, и то с по-лошото и по-грубото от двете?

Клиний: Определено, чуждестранни приятелю, много по-добър е двойният метод.

Атинянинът: Тогава искаш ли да разгледаме как се осъществяват двойният и простият метод при законодателната дейност?

Клиний: Как няма да искам?

Атинянинът: Кажи тогава, в името на боговете, кой за-

кон би създал законодателят най-напред? Нима не е естествено с наредбите си той да уреди в самото начало **[721a]** въпроса за пораждането на държавите?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: А нима начало на пораждането за всички държави не е свързването и общуването чрез брак?

Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: Тогава изглежда, че именно законите за брака трябва да се постановяват първи и да са постановени хубаво с оглед на правилността за цялата държава.

Клиний: Да, напълно.

Атинянинът: И така, да кажем най-напред простия закон, може би той би бил общо-взето следният: **[b]** човек трябва да се жени на възраст от тридесет до тридесет и пет години, а ако не – да се наказва с парична глоба и безчестие, с глоба – с такава и такава сума и с това и това безчестие. Простият закон за брака ще бъде общо-взето такъв, докато двойният е следният: Човек трябва да се жени на възраст от тридесет до тридесет и пет години, като мисли за това, че човешкият род по природа в известен смисъл е причастен към безсмъртието и е вродено всеки да изпитва пълно влечение към него[41]. **[c]** Защото желанието да станеш прочут, а не да лежиш безименен, след като умреш, се дължи на него. Следователно родът на хората е сроден на цялото време, понеже го следва и ще го следва докрай, като по този начин е безсмъртен и като оставя след себе си деца на децата си, винаги е един и същ и е причастен на пораждането на безсмъртието. Затова не е благочестиво никога човек доброволно да лишава себе си от нещо подобно, а умишлено се лишава от това този, който нехае за деца и жена. Затова този, който се подчинява **[d]** на закона, би бил освобождаван от наказание, докато, от друга страна, неподчиняващият се, който не се е оженил,

след като е достигнал тридесет и пет години, трябва да бъде наказван всяка година с толкова и толкова, за да не реши, че самотният живот му носи печалба и облекчение, и да няма дял в почестите, с които винаги по-младите в града почитат по-възрастните от тях.

И така, човекът, който е чул от законодателя този закон, може да прецени дали за всеки един случай законите трябва да бъдат така **[e]** най-малкото двойни по обем поради това, че съдържат убеждаване и заплаха едновременно, или да бъдат прости по обем, като си служат само със заплаха.

Мегил: Според лаконския нрав, чуждестранни приятелю, най-кратката форма винаги е за предпочитане. Ако все пак някой ми нареди да бъда съдия за горните изложения – кое бих искал да се постанови и запише в моята държава, аз бих избрал по-дългото, **[722a]** и така за всеки закон според този пример, ако са възможни и двете форми, същото бих избирал. Но всъщност и на нашия Клиний трябва да харесва това, което сега узаконяваме, защото в конкретния случай неговият град ще си служи с такива закони.

Клиний: Хубаво го каза, Мегиле.

Атинянинът: Но всъщност да провеждаме разговор за многото или малкото думи е твърде наивно, защото според мен трябва да се оценява най-доброто, **[b]** а не най-краткото или по-дългото изложение. И при сега посочените закони вторият тип не е двойно по-добър само за използване, но както бе казано току-що, сравнението с двата рода лекари бе съвсем правилно. А за това изглежда, че никога никой законодател не се е замислял, че може да използва и двете – и убеждаването, и силата – в законодателната си дейност, доколкото е възможно спрямо тълпата, лишена от образование, а всички използват само второто. **[c]** Защото те не създават законите, като включват убеждаване в схватката[42], а само с чиста при-

нуда. Аз пък, блажени приятели, виждам, че е необходимо да има и още нещо трето около законите, което досега никога не се е осъществявало.

Клиний: Но за какво по-точно говориш?

Атинянинът: Това всъщност произлезе от самия ни досегашен разговор, осъществен с помощта на някой бог. Защото ето, ние тръгнахме да говорим за законите от сутринта, вече настана пладне и се озовахме на това прекрасно място за почивка, без да разговаряме за нищо друго, освен за закони, **[d]** а на мен ми се струва, че едва сега започваме да говорим за самите закони, а всичко преди това бяха наши прелюдии към законите. Но защо казах това? Исках да кажа следното: всички слова, доколкото са свързани с глас, имат прелюдии и общо-взето нещо като раздвижвания (на гласа), представляващи някакво изкусно подхващане, полезно за осъществяване на замисленото. И наистина, по някакъв начин и при така наречените китародически номи, и при всяка друга музика в началото има прелюдии, създадени удивително **[e]** и с голямо старание[43]. Но за законите, които са същински, каквито, както твърдим, са политическите, никога никой нито е изричал някаква прелюдия, нито е извадил на светло нещо такова, ставайки негов създател, сякаш това не съществува по природа. Проведената между нас беседа обаче, както ми се струва, загатва, че съществува и че законите, за които говорих току-що и ми се стори, че са двойни, не са просто по някакъв начин двойни, но има две различни неща – закон и прелюдия към закона; а колкото до тиранското нареждане, което беше наречено така по подобие на нарежданията **[723a]** на лекарите, за които казахме, че са несвободни – това всъщност е чистият закон, докато изказаното преди него, наречено убеждаващо от този тук, Мегил[44], наистина е убеждаващо и оказва въздействието на увода при речите. Защото за да бъде нареждането,

каквото всъщност законът представлява, благосклонно прието, а чрез благосклонността – и по-лесно усвоено от страна на този, за когото законодателят изрича закона: ето заради това – за мене вече е ясно – изрекох цялото това слово, което говорещият изрича, за да убеждава. И така, [b] съгласно моето твърдение, точно това би било правилно да се нарича наистина прелюдия, а не текст на закона. А след това какво бих искал да кажа? Следното: нужно е законодателят никога да не съчинява и законите като цяло лишени от прелюдии в началото, и що се отнася до всеки отделен закон, благодарение на което те ще се отличават толкова помежду си, колкото се различаваха двата току-що споменати закона.

Клиний: Поне що се отнася до мен, смятам, че трябва да призовем този, който разбира тези аргументи, да не създава закони по друг начин.

[c] **Атинянинът**: И така, Клиние, струва ми се, че ти добре определяш поне това, че за всички закони има и че всички в началото на всяко законодателство трябва да поставят естествената за всяко слово прелюдия. Защото за казаното нататък не е малка, нито незначителна разликата в това, дали прелюдиите ще бъдат предавани ясно или неясно. Ако обаче нареждаме да се съчиняват прелюдии за така наречените големи и малки закони по един и същ начин, не бихме се изразили правилно. Защото не трябва да се прави същото [d] за всяка песен и всяко слово (макар да е вродено на всички хора, то не трябва да се използва от всички), но на самия ретор, на композитора и на законодателя всеки път трябва да се възлага такова нещо.

Клиний: Струва ми се, че ти говориш съвсем вярно. Но нека всъщност, чуждестранни приятелю, не си губим повече времето, а да се върнем към разговора и да започнем, ако ти е приятно, от онези въпроси, за които нямахме прелюдия,

както ти каза преди малко. И така, нека, **[e]** както казват играещите на зарове – че вторият път е по-добър от първия[45] – да повторим казаното като прелюдия, а не все едно довършваме някое случайно слово, като преди малко. Но да се захванем с началото, като се съгласим, че съчиняваме прелюдия. Относно почитта към боговете и грижите за предците впрочем, казаното и досега е достатъчно. Нататък нека се опитаме да говорим дотам, докъдето на теб ти се стори, че ще е изказана цялата прелюдия, както трябва. А след това вече ти ще преминеш към разглеждане на самите закони.

[724a] Атинянинът: Следователно за боговете и за тези, които са след боговете, както и за родителите – и за живите, и за починалите, – вече сме съчинили достатъчна прелюдия, както твърдим сега. А пък липсващото в тази прелюдия е онова, което ти сега ме подканяш някак да осветля[46].

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Но наистина сега следва въпросът, как трябва да се поддържа свързаното с нашите души, тела и имущества (и по-сериозно, **[b]** и по-отпускащо), понеже е подобаващо и общо за всички следното – и говорещият, и слушателите, като подхващат нещо наново, да стават вещи в образоваността според силите си. Затова наистина след онези въпроси трябва да кажем и чуем точно това.

Клиний: Съвсем правилно говориш.

ПЕТА КНИГА

[726] Атинянинът: Нека послуша сега всеки, който слушаше за боговете и обичните прадеди.[1] Защото сред всичко, с което човек разполага, след боговете душата му е най-божественото нещо, тъй като то им е най-близко по род.[2] У човека всички неща са двойни: у него има една по-силна и по-добра част, която господства, и една по-слаба и по-лоша, която робува, и той винаги трябва да почете с грижите си по-напред господстващата, а не робуващата. Ето затова, като наричам душата „втора негова грижа" след боговете, които са господари, **[727а]** а и след онези, които ги следват,[3] аз правилно го призовавам да я почита. Никой от нас обаче, както се казва, не почита душата си правилно, а само си мислим така. Божествено благо е някак почитта, а сред злините няма нищо, което да заслужава почит.[4] Който обаче смята, че с някакви думи, с подаръци или чрез известни отстъпки ще издигне душата си, без да се опита да я направи по-добра, той само привидно я почита, а в действителност не прави нищо такова. Всеки човек още от дете смята, че е способен да опознае всичко, **[b]** мисли, че почита душата си, като я хвали и с готовност ѝ поверява да върши каквото тя пожелае. Сега казваме друго: като прави това, човек вреди на душата си и не я почита. Тя трябва да бъде, както казахме, след боговете – втора. Същото се случва и когато човек върши прегрешения и най-големи и значими злини, и въпреки това не смята себе си за виновен, ами вини други хора: и защото отрича да е виновен, той смята, че почита душата си. **[c]** Далеч е обаче от това, защото всъщност той ѝ вреди. Той не я почита истин-

ски и когато, противно на думата и одобрението на законодателя, ѝ угажда с удоволствия. В този случай той поругава душата си, като я изпълва със злини и разкаяния. Също и като не упражнява себе си в похвалните трудности, страхове, болки и страдания, а им се поддава, заради това, че се е поддал, той не успява да почете душата си. Като върши всичко това, той я прави недостойна за почит. Той не я почита и като смята, че живеенето е безусловно **[d]** благо, ами дори и тогава я поругава. Защото душата мисли, че всичко онова, което ни чака в Хадес, е злина, а той се поддава и не я убеждава в противното, не я учи и изобличава в невежество – че тя не може да знае, дори и ако е точно обратното: тамошните богове да са ни дали най-големите блага. Също и когато той пренебрегва добродетелта заради някаква красота, това е не друго, а действително и завършено безчестене на душата. Защото по тази сметка излиза, че тялото е по-ценно от душата, а тази сметка е лъжлива. **[e]** Нищо родено от земята[5] не може да е по-ценно от роденото на Олимп и който смята иначе относно своята душа, не знае, че пренебрегва това чудно притежание.[6] Също и когато някой безумно обича **[728a]** печеленето на пари по непочтен начин и никак не му тежи да носи така спечеленото, нима тогава той почита с истински дарове душата си. Напротив, далеч е от това! При всички положения я наскърбява, защото продава нейната ценност и красота за малко злато. А всичкото злато на земята и под земята не е равностойно на добродетелта. Да заключим: всеки, който не желае да избягва онова, което законодателят е определил и постановил, че е срамно и лошо, и не се отдава с цялата си сила на онова, което е определено за добро и красиво, такъв човек **[b]** не знае, че чрез всичко, което допуска, той поставя душата си, своята най-божествена част, в твърде недостойно и съвсем унизително положение.

И никой, както се казва, не си дава сметка кое е най-голямото наказание за злотворството, а то е именно да копираш действително злите хора. Когато това се случи, човек започва да избягва и да се дели от добрите хора и добрите постъпки, тича след злите и опитва да се залепи за техните сбирки. След като се е присъединил към тях, по необходимост той ще прави и ще търпи онова, което [c] обикновено такива хора правят и говорят в компанията си. За него претърпяването от това не е справедливост – справедливостта и справедливото са нещо красиво, – ами възмездие: претърпяването, което съпровожда несправедливостта. За окайване в този случай е и онзи, когото е застигнало възмездието, и онзи, когото не е: защото единият, за да бъдат спасени мнозина други, е бил погубен, а другият не е бил излекуван.[7] Чест за нас – нека го кажем общо – е да следваме по-доброто, а по-лошото, за което е възможно да стане по-добро, него да вършим по най-достоен начин.

За човека няма друга по-сгодна придобивка от душата [d] за избягване на злото, за следване и достигане на най-достойното от всичко, и когато то бъде достигнато – за съжителство в съгласие през оставащия живот. Затова по почитта, която заслужава, душата беше поставена на второ място. А на трето място всеки би се сетил, че се поставя грижата по природа към тялото. Обаче и по отношение на грижите за тялото трябва да видим кои от тях са истински и кои фалшиви: това е задължение именно на законодателя. Струва ми се, че той е разкрил кои са те и какви са те: почит заслужава не красивото, не силното, не бързото, не едрото, [e] нито пък здравото тяло – макар че мнозина си мислят точно това, – естествено не и техните противоположни, ами телата, които се доближават до средното положение във всичко изброено, и затова именно такива тела са за дълго време най-неподвластни на

удоволствията и заедно с това най-устойчиви на опасностите: защото едната крайност прави душите надути и дръзки, а другата принизени и несвободни. В същия такт се намира и въпросът за придобиването на пари и вещи, и грижата, която трябва да се отреди за това: **[729a]** Всичко прекалено създава за държавите и за частните лица вражди и междуособици, а недостатъчното в повечето случаи води до робуване. Не е хубаво човек да бъде среброЛюбив заради децата си – та да ги оставел колкото се може по-богати: това нито за тях е по-добре, нито за държавата. Младият човек трябва да притежава такова имущество, заради което никой няма да го ласкае – сиреч такова, в което не липсва най-необходимото: затова и подобно имущество сред всички е най-чаровното[8] и същевременно най-достойното. Защото именно то е в съгласие и хармония с нас, така че облекчава от страдания целия ни живот. **[b]** На децата трябва да се завещае повече свян, не повече злато. Смятаме, че ще оставим това качество на младите, като ги укоряваме, ако се държат безсрамно. То обаче не следва от призива, който сега чуваме по отношение на младите, че трябвало младият човек да изпитва срам от всяко нещо. Разумният законодател по-скоро би призовал възрастните хора да изпитват срам от по-младите и особено би внимавал да не би някога **[c]** младият човек да види или да чуе някой от старите да върши или да казва нещо грозно, защото ако веднъж старите почнат да се държат безсрамно, по необходимост оттам вече и младите няма да имат свян от нищо. Отличното образование за младите е образование и за онези, които ги учат: то обаче не е образование по наставляване, ами онзи, който с думи би наставлявал някой друг, изглежда, трябва и сам да върши в живота си това, което казва. Стига човек да почита и цени сродството и общността, която по природа се създава от една и съща кръв и се покровителства от боговете

на рода, тогава съвсем по реда си е той да настрои боговете, бдящи над зачеването на неговите деца, да му помогнат. **[d]** И наистина, би се сдобил с благоприятни отношения от страна на близки и приятели в живота си, ако смята за по-значителни и по-безкористни техните услуги към него, отколкото те ги смятат, а съответно своята благодарност към тях за по-малка, отколкото самите те я смятат. За една държава и гражданите ѝ е далеч по-ценен онзи човек, който наместо с победа в Олимпийските игри и във всякакви военни и мирни състезания може да се похвали, че е бил в услуга на законите у дома си, **[e]** сиреч да докаже, че сред всички хора им е служил по най-красивия начин.

Що се отнася до чужденците, трябва да помислим как да опазим споразуменията си с тях възможно най-чисти, защото много повече прегрешенията им и тези срещу тях, отколкото прегрешенията на гражданите, засягат бога на възмездието, тъй като чужденецът е лишен от приятели и роднини и именно затова буди повече състрадание у хора и богове. Онзи, който има възможност да възмезди, помага с по-голяма готовност: **[730a]** а това изключително могат да сторят демонът и богът, които закрилят всеки чужденец и следват Зевс Койтопази-чужденците. Затова ако човек малко от малко мисли за бъдещето, трябва много да внимава, в случай че е съгрешил спрямо чужденец, да не прекара живота си с това прегрешение. Във всички държави за най-голямо прегрешение спрямо чужденци и местни се смята това срещу молителите: който бог стане свидетел на молителя и откликне на неговите молби, в случая той става и изключителен страж на пострадалия, така че никога този, който пострада някак, да не остане невъзмезден.

[b] Почти напълно разгледахме отношенията на човек с родителите му. Разгледахме и как той трябва да се отнася

към себе си и към своето състояние, а също как да общува с рода си, с чужденците и с местните. Следва да разгледаме какъв сам по себе си трябва да е човек, за да прекара живота си по най-добрия начин. Изобщо трябва да кажем кои са онези основания, благодарение на които, ако не закон, то похвала и упрек, с които си служим в образованието, ще направят всеки един във възможно най-голяма степен послушен и благосклонен към бъдещите закони. Сред всички блага и **[c]** боговете, и хората отличават едно – истината. Който желае да стане блажен и щастлив, от самото си раждане трябва да ѝ е причастен, така че да живее в истина най-дълго време. Защото, бивайки верен, този човек ще бъде и достоен за доверие.[9] Недостоен за доверие е онзи, който умишлено обича лъжата; а който я обича неумишлено, той просто си е загубил ума.[10] Никой от тези двамата не е за завиждане: Защото всеки, който е неверен и е невеж относно истината, той, първо, е лишен от приятели, после, като мине време и се намери лице в лице с тежката си старост, разбира, че е устройвал за себе си самота пред края на живота, и без значение дали приятелите и **[d]** децата му са живи, или не са, неговият живот в този момент изглежда почти напълно осиротял.[11] Почитан трябва да е онзи, който не е извършил нищо несправедливо. А повече от два пъти по-почитан от него трябва да е онзи, който не допуска несправедливите да извършат несправедливост. Защото първият струва колкото един човек, а другият колкото мнозина други,[12] тъй като е разкрил на длъжностните лица чуждата несправедливост.[13] Онзи пък, който в границите на възможното съдейства на длъжностните лица в осъществяването на наказанието, този велик и съвършен човек трябва да бъде обявен за абсолютен победител в състезанието по добродетели. **[e]** А същата тази похвала може да се изрече и по повод благоразумието и разсъдителността на един гражданин.

Затова каквото и друго благо някой да притежава, той трябва да може не само да се ползва от него, но и да го споделя с останалите хора. Най-висока почит трябва да получи споделящият благата си, а който не може да ги сподели, но все пак желае да го направи – нека бъде почетен на второ място. Който обаче завижда и умишлено не желае приятелски да сподели благата си, този човек трябва да бъде порицан. Не трябва да се допуска обаче **[731a]** собствеността му да бъде обезценена заради притежателя си, ами трябва да се напредва в придобиването, доколкото това е възможно. Нека всеки в държавата ни съперничи за добродетелта без завист. Защото такъв човек прочува държавите, особено ако се състезава със собствени сили и не ощетява с интриги останалите състезатели. Напротив, завистливият, който смята, че може да победи останалите с интриги, сам той по-малко се съсредоточава върху истинската добродетел, довежда останалите си съперници до обезсърчение, понеже те биват несправедливо унижавани, и по тази причина **[b]** изтощава силите на цялата държава, нужни в борбата за добродетели, и в крайна сметка с неговото участие държавата само губи от доброто си име.

От една страна човек трябва да е гневлив,[14] от друга обаче – сдържан[15] колкото се може повече. Защото няма друг начин да се избегнат тежките и труднолечими, или направо казано – неизлечимите несправедливости, които другите причиняват, освен човек да се сражава и да печели битката с тях в отбрана, без сам да си позволява **[c]** да наказва: а това без помощта на благородния гняв никоя душа не е способна да извърши. Относно несправедливостите, които са лечими, нека първо напомним, че всеки несправедлив е несправедлив неумишлено: нали никой никога не би си навлякъл сам някоя от най-големите злини, още по-малко, когато това засяга неговите най-ценни неща. А душата, както казахме, е наистина за

всички хора най-ценното: никой никога не би поставил при най-ценното си най-голямото зло и не би живял всекидневно с него. **[d]** Във всеки случай несправедливият и онзи, който живее с някаква злина, будят състрадание. Но върви да състрадаваме само на онзи, чиято несправедливост е лечима: спрямо такъв човек трябва да задържим и да смекчим гнева си, и да постигнем желаното, без да избухваме и без да се вкисваме по женски. Но спрямо чисто, упорито и несклонимо злия трябва да отприщим гнева си. Ето затова казахме, че достойният човек трябва всякога да бъде гневлив и заедно с това сдържан.

При много хора най-голямото зло се е сраснало със самите души. И когато човек в самия себе си **[e]** разполага с оправдание за това зло, няма вече никакъв начин да се изтръгне от него. Имам предвид следното, което често се казва: че и по природа всеки човек обича себе си, и по правило трябва да е такъв. Истината обаче е, че причината за всички прегрешения е твърде голямата обич, която всеки човек всякога изпитва към себе си. Защото обичащият ослепява при вида на обичаното[16] и започва **[732a]** зле да преценя кое е справедливо, добро и красиво, затова и всякога смята, че трябва да почете себе си повече от истинното. Ако иска да се издигне, не е хубаво човек да милее нито за себе си, нито за своето имущество, ами за справедливостта, все едно дали той я е извършил или някой друг. Поради същата тази грешка мнозина започват да смятат и собственото си невежество за мъдрост. Оттам, както се казва, без да знаем нищо, мислим, че знаем всичко, без да потърсим помощ от други хора за нещата, които не знаем да вършим, **[b]** сме принудени да ги вършим на своя глава и да грешим. Затова всеки човек трябва да избягва твърде голямата обич към себе си и винаги да търси по-добрия от себе си, като не допуска никакъв срам да застава на пътя му към

него.[17] Трябва също да се каже и припомни следното, което не е така важно като предишното, но се казва често и не е по-малко полезно. (Нали както когато нещо изтече, то трябва да се долее обратно, така и припомнянето **[c]** е доливане на разсъдителност, когато тя е понамаляла.)[18] Затова казваме, че е добре човек да се въздържа от прекалените смехове и сълзи и всеки един да приканва другия към същото. Прекомерното доволство и прекомерната мъка също трябва да остават скрити;[19] човек трябва да опита да устои и в успеха, когато до всеки е застанал неговият демон, и в лошия късмет, когато демоните сякаш застават на високи и недостъпни места и действат противно на някои наши начинания. Трябва винаги да се надяваме, че ще получим даровете, които богът дава на добрите: а това означава да се надяваме, че ако ни връхлетят трудности, той **[d]** няма да ги уголеми, ами напротив – ще ги направи по-малки от сегашните, като обърне нещата към по-добро; а пък относно благата ще направи така, че всички те винаги да идват в съчетание с благосклонна съдба. Всеки един е добре да живее с такива надежди и с напомнянето за всички тях, като не спестява нищо, а и в игри, и в сериозни занимания ги припомня ясно на друг човек или на себе си.

И тъй, казахме достатъчно за практиките, с които човек трябва да почита боговете, **[e]** а също и за самия този човек – какъв трябва да е в отношенията си с боговете. Още обаче не сме казали за отношенията му с хората, а трябва да го направим. Защото разговаряме с хора, а не с богове. И наистина, по природа човешкото е най-вече удоволствия, страдания и влечения, от които по необходимост всяко смъртно същество е сякаш грубо поставено в зависимост и разпъвано между най-големи грижи.[20] Най-прекрасният начин на живот трябва да бъде хвален не само заради това, **[733a]** че наистина изглежда привлекателен, ами и защото, ако някой пожелае

да го вкуси и не стане изгнаник от него още докато е млад, този човек ще постигне това, към което всички се стремим: да се радваме повече и по-малко да страдаме през целия си живот.[21] За да стане това ясно, стига само някой да вкуси от живота по правилния начин, веднага и напълно ще разбере какво имаме предвид. И действително съществува някакво правило: било вложено в нашата природа, било по друг начин усвоено извън нея, затова следва да му отделим и на него място в разговора си. Значи трябва да разгледаме живот по живот кой е по-приятен и кой по-мъчителен. Разумно желаем **[b]** да има удоволствие в живота ни, а страдание нито избираме, нито желаем; не желаем да заменим живот на удоволствието с живот, в който не преобладава нито удоволствието, нито страданието, но живот в страдание желаем да заменим с него. Желаем живот, в който по-малко страдание е примесено с повече удоволствие, а живот, в който по-малко удоволствие е примесено с повече страдание, не желаем; не бихме могли обаче ясно да кажем дали желаем страданието и удоволствието да бъдат поравно. Всички тези неща могат да се определят според брой, големина, честоти, равенства (или според техните противоположни) и това има значение при разумното ни желание, и **[c]** същевременно няма никакво значение при избора на всяко от тези неща. Но дори и след като те са така установени в ред, пак можем да предложим някакво правило: живот, който е богат на много разнообразни и големи събития и в който преобладават удоволствията, него ние желаем; в който пък нещата стоят обратно – него не го желаем; в който има малко разнообразие, дребни и напразни събития и в него преобладават страданията, не го желаем; в който нещата стоят обратно – желаем го. Най-сетне, в който живот нещата се уравновесяват – и за него трябва да се мисли по примера, който предложихме.[22] **[d]** Ние поддържаме уравновесен жи-

вот, като желаем нещата, които ни се струват по-привлекателни, и не желаем онези, които ни отблъскват. Трябва да имаме предвид, че всички видове живот по природа са обвързани с тези условия, а също да помислим кои видове живот желаем разумно. И ако казваме, че желаем нещо извън това, казваме го заради някакво невежество и неопитност в съществуващите начини на живот.

Кои и колко са видовете живот, сред които човек трябва да избере желаното и умишленото, като разбира ясно кое е нежеланото и неумишленото? Кой е този живот, който човек трябва да си постави като закон; който му предлага **[e]** възможността да избере най-приятното, най-достойното, най-красивото; в който човек може да стане най-блажен? Нека кажем така: има живот, изпълнен с благоразумие, има живот, подвластен на разсъдителността, има живот, изпълнен със смелост, има и живот, изпълнен със здраве.[23] И на тези четирите отговарят други противоположни четири: първо, живот, в който липсва разсъдителност, второ, живот, изпълнен със страх, трето, необуздан живот, четвърто, живот, изпълнен с болести. Благоразумен живот води онзи, който се отнася към всички събития сдържано и затова посреща спокойно страданията и удоволствията, **[734a]** като не допуска влечения, които могат да го изнежат, и любови, които да го влудяват. Необуздан живот води онзи, който на всичко реагира остро и допуска да стане подвластен на прекалени страдания, на прекалени удоволствия, на обтегнати и болезнени влечения и любови, които могат напълно да го влудят. При благоразумния начин на живот удоволствията са повече от досадните неща, докато при необуздания страданията надделяват над удоволствията по своята големина, брой и гъстота. **[b]** Затова по необходимост следва, че първият от тези два начина на живот по природа ни е по-приятен, а вторият – по-мъчителен, и

че ако човек желае да живее приятно, никога няма умишлено да избере необуздания живот, ами вече трябва да е станало ясно – ако това, което казваме, е вярно, – че всеки, който живее необуздано, го прави неумишлено. Цялата човешка тълпа живее в липса на благоразумие: било заради невежество, било заради невъздържаност, било заради двете заедно. И същите неща трябва да се мислят и по отношение на начините на живот, които водят до болести или здраве: всеки от тях съдържа както удоволствие, така и страдание, като [c] при здраве удоволствията са повече от страданията, страданията от удоволствията при болести. Какво желаем ние – в никакъв случай да не се избира начин на живот, в който страданието преобладава. Там, където то е победено, такъв живот сме отсъдили да е по-приятен. Бихме казали, че при благоразумния, разсъдителния и смелия начин на живот има по-малко удоволствия и страдания и че там те са по-незначителни и по-редки, отколкото при необуздания, неразсъдителния и страхливия начин на живот. Но при всеки от първите удоволствията са повече от страданията, [d] докато при вторите страданията надделяват. В това отношение смелият начин на живот надделява над страхливия, разсъдителният над неразсъдителния, така че един начин на живот очевидно е по-приятен от друг: благоразумният, смелият, разсъдителният и здравословният стоят пред страхливия, неразсъдителния, необуздания и болестния. Накратко: по-приятен е онзи начин на живот, който се придържа към добродетелта по отношение на тялото, пък и по отношение на душата, от онзи, който води до порочност. Този начин на живот надминава и в други отношения останалите благодарение на своята красота, ред, добродетел и слава, [e] така че човек, който се опита да живее по този начин, би бил по-щастлив всякога и изобщо, отколкото ако би направил противоположния избор.

След тази прелюдия към законите нека сега сложим край на разсъжденията си, защото след прелюдията трябва да следва самият закон, или по-точно казано – да се скицират законите на държавното устройство. Както при тъкан или изобщо при някаква плетка не е възможно вътъкът и основата да се изработят от един и същ материал, ами по необходимост материалът на основата се различава по качествата си – **[735a]** защото той трябва да е здрав и да придава на нишките някаква сигурност, докато материалът за вътъка е по-мек и по природа по-гъвкав,[24] – така и онези, които заемат най-важните длъжности в държавата, трябва всякога по някакъв начин наистина да се отличават от онези, които са били твърде малко проверени от образованието. Нека кажем, че има два вида държавно устройство: такова, в което за всяко нещо е учредена съответна длъжност; такова, в което има закони, предоставени на длъжностите. Но преди всичко това трябва да помислим върху следното: **[b]** Когато овчар, воловар или коняр се заеме с някакво стадо,[25] той не бърза да започне същинското отглеждане, преди да е прочистил кошарата по начина, който е нужен за съответното стадо. Той отделя здравото от нездравото, добрата порода от лошата и после изпраща едни животни в други стада, а за останалите започва да се грижи, като добре знае, че усилието му да отгледа телата и душите ще бъде напразно и безрезултатно – **[c]** та нали калпавата природа и лошото отглеждане погубват дори породата, която се слави със здрави и чисти нрави и тела, – ако той сам не прочисти онова, за което се грижи. И ако от останалите животни не се интересуваме чак толкова и говорим за тях само за да дадем пример за нужното, то за човека всеки законодател е длъжен да положи най-голяма грижа, да огледа нещата и да определи правилата, по които във всеки вид общност да се извършва прочистването[26] и да се започват останалите начинания.

[d] Нека направо кажем – при прочистването на една държава положението е следното: Много са начините, по които може да се извърши прочистването и едни от тях са по-лесни, други по-трудни. Когато един и същ човек е тиран и законодател, той може да извърши онези прочиствания, които са най-трудни и същевременно най-добри. Ако обаче законодателят няма тиранска власт и поставя нова държавна уредба и закони, той трябва да е доволен, ако успее да доведе докрай и най-мекото прочистване. Най-доброто прочистване е болезнено – **[e]** каквито са и лекарствата от този род: то постига наказание чрез справедливост, съчетана с възмездие, като ограничава възмездието до смърт или изгнание.[27] Обикновено по такъв начин се освобождаваме от най-прегрешилите, които са нелечими и са от най-голяма заплаха за държавата. А под „по-скромно прочистване" ние разбираме следното: онези, които поради невъзможност да преживяват, **[736a]** сами се предлагат да последват определени водачи и тръгват срещу състоянието на богатите, защото нямат нищо, тях – като естествено заболяване за държавата – законодателят трябва да отпрати възможно най-спокойно, като благовидно замени думата „премахване" с думата „колония". Всеки законодател трябва някак да направи това още в началото. А пред нас, с оглед на особеното ни положение, това усилие не стои. В настоящия момент не трябва да изобретяваме начин да изпратим колония или да извършим някакъв подбор за прочистване, ами трябва да сторим това, което е необходимо, **[b]** когато много води се стичат в един басейн и едни идват от извори, други от потоци: да следим стичащата се вода да остава възможно най-чиста, като една част от нея изгребваме, а друга отливаме и отклоняваме.

Трудности и риск, както изглежда, са заложени във всяко политическо учредяване. Доколкото сега опитваме нещата

с думи, а не с дела, нека сложим край на набора за бъдещата ни държава и нека мислено прочистването на този набор да се счита за осъществено. С помощта на всякакъв вид убеждение и с помощта на времето ние ще проверим злите хора и ще им попречим, **[c]** ако са тръгнали да стават граждани на държавата ни, да дойдат при нас, докато добрите възможно най-благосклонно ще предразположим и поканим в нея.

Нека обаче не пропускаме сполуката си – а тя е същата като сполуката в колонията на хераклидите, за която говорихме[28]: като не стигнахме до преразпределение на земята и опрощаване на дълговете, ние се спасихме от избухването на надвисващия ужасен раздор. **[d]** Никоя от старите държави, която е била принудена да приложи тези мерки, не е могла да остане стабилна или да има особен простор за действие: напротив, в такъв случай за онези, които малко по малко се развиват, остава молитвата и незначителният и внимателният преход за дълъг период от време. Тази постепенна промяна е в ръцете на онези, които винаги са имали много земя, пък и множество длъжници: стига обаче тези хора заради своята порядъчност някак **[e]** да проявят разбиране към изпадналите в нужда, да им опростят част от дълговете и да разделят между тях земя; като си дават добре сметка, че бедност не е намаляването на имота, а увеличаването на ненаситността. Това е именно най-важното условие за оцеляване на държавата: върху него, като върху стабилна основа, вече е възможно да се изгради всякакъв държавен ред, който съответства на това първоначално устройство. **[737a]** Ако обаче този преход[29] не е направен, никое държавно начинание след това няма да излезе сполучливо. Ние, както казахме, се спасихме от този проблем. Но все пак по-редно е да кажем, ако не бяхме се спасили предварително, как бихме се справили с това. Нека сега кажем следното: няма друг по-широк или по-тесен изход от

това затруднение, освен да не се допуска никой да се обогатява от името на справедливостта. И това сега ще положим като опорен стълб за държавата си. Следователно трябва да създадем такива условия, [b] че имуществата на гражданите някак да бъдат безупречни едни спрямо други. Където обаче между тях има заведени дела (и има поне малко ум), не бива да се пристъпва своеволно към нищо друго, преди те да се разрешат. При нас сега бог е позволил да се изгради нова държава и между гражданите не съществува вражда, но ако тя се разпали заради разделянето на земята и жилищата, [c] това няма да е просто човешко невежество, съчетано с всякакви злини.

Затова по кой начин можем правилно да разделим земята? Първо трябва да се определи масата на числото на гражданите – а именно да се каже какво трябва да е то. След това трябва да постигнем съгласие за разделението на гражданите – по брой на колко и на какви части да се разделят те. А земята и жилищата трябва да се разпределят възможно най-поравно според това число. Масата на броя на гражданите не може да се изчисли и определи по друг начин, освен с оглед на земята и [d] на броя на населението в съседните държави.[30] Като казвам „с оглед на земята", имам предвид колко трябва да бъде тя,[31] за да може да изхрани в достатъчна степен хора, които живеят разумно (повече от това изобщо не е нужно). С оглед числеността на съседните държави гражданите ни трябва да бъдат толкова на брой, че да могат да се защитят от своите съседи, ако онези ги нападнат, и да не са съвсем в безизходица, ако се наложи да помогнат на съседите си, които са били нападнати.[32] А тези неща, като видим каква е земята и какви са съседите, ще можем да определим и на практика, и на думи. [e] Нека сега обаче се насочим към самото законодателство, за да завършим чертежа и плана си. И ако трябва да се спрем на някое подходящо число, нека земевладелците[33], които ще

трябва да пазят дела си, бъдат пет хиляди и четиридесет.[34] На същия брой трябва да се разделят земята и жилищата, като се постигне равенство между човек и дял.[35] Целият брой може да се раздели първо на две, после и на три..., възможно е той да се раздели и на четири, и на пет – изобщо на всички числа до десет. **[738a]** Всеки законодател трябва да е помислим нещо такова за числата: кое е онова число, което ще е най-полезно за всички държави.[36] Нека кажем така: онова, което предлага възможността за най-много поредни деления. Но не всяко число съдържа всички делители: числото пет хиляди и четиридесет обаче може да се раздели на петдесет и девет делителя, защото се дели последователно на числата от едно до десет, а това е полезно и по време на война, и на мир. Имам предвид всички онези споразумения и обединения, както и нещата около данъците и разпределенията.

[b] Хората, на които законът нарежда да се захванат с тези неща, трябва внимателно и спокойно да ги обмислят. „Не може иначе„: с тези думи законодателят трябва да насърчи изпълнението на нужното. Без значение дали той изгражда нова държава из основи, или пък въздига някоя стара, която е била разрушена, когато стигне до въпроса за боговете и храмовете – какви храмове трябва да се издигнат за отделните части в държавата и на кои богове или демони те да бъдат наречени, – ако има ум, **[c]** не би дръзнал да промени нищо от казаното в Делфи или в Додона, или от страна на Амон.[37] Пък и някои древни слова някак убедиха хората, защото се случиха видения и внушение, приписвано на богове. И като се убедиха в тях, хората си установиха жертвоприношения, смесени с мистерии (няма значение дали тази практика е местна, или произхожда от Етрурия, Кипър или от някъде другаде), посветиха на такива слова легенди и статуи, и олтари, и храмове, и за всяко от тези оградиха свещен участък.[38]

[d] Законодателят не трябва да си позволява да променя и най-малкото от тези неща. На всяка една част от държавата трябва да се отдаде бог покровител, демон или герой и още при делитбата на земята за божествата, които са избрани, трябва да се отредят отделни олтари и всичко, което е нужно за тяхното почитане, та при събиранията на отделните части от държавата,[39] които ще стават от време на време, тези хора лесно да могат да си помогнат, каквато и нужда да възникне, да се помиряват взаимно чрез общи жертвоприношения, също да си стават по-близки и да се опознават едни други. **[e]** И няма нищо по-добро за една държава от това, гражданите ѝ да се познават помежду си. Там, където във връзките между хората няма светлина, а има мрак, никой не би могъл да си спечели заслужена почит и власт или да получи справедливостта, която му се полага. Всеки човек във всяка държава трябва да се постарае да изпълни казаното тук едно по едно, та да не изглежда сам някога престорен – тъкмо напротив, винаги трябва да е неподправен и естествен – и да не бъде излъган от друг, ако онзи е такъв.

[739a] Следващият ни ход по установяването на законите е необичаен – все едно при игра на дама местим жетона от свещената позиция[40] – и навярно ще предизвика в началото учудване у слушателя. Ако обаче човек се поразмисли и провери нещата, той ще види, че ако не абсолютно най-добра, то нашата държава е поне втората най-добра. И навярно не всеки ще я приеме, защото планът ни не е обичаен за законодател, който няма тиранска власт. Всъщност най-правилно е да се каже, че съществува най-добро държавно устройство и след него **[b]** второ, и трето и че между тях трите може да избира онзи, от когото зависи изграждането на колонията. Въз основа на това твърдение нека и ние сега да направим същото: да кажем кое е първо по достойнство държавно устрой-

ство, кое второ и кое трето; пък избора да предоставим на Клиний и на всеки друг, който някога би пожелал да отдели измежду изброените държавни устройства онова, което подхожда на собствена му родина.

Първа по достойнство държава, първо по достойнство държавно устройство и **[c]** най-добри закони ще кажем, че има там, където в най-голяма степен е осъществена старата поговорката, която гласи, че по същество нещата на приятелите са общи.[41] Това, което казваме, означава било някъде в настоящето, било някога в бъдещето децата да са общи, жените да са общи, цялото имущество да е общо[42] и с всякакви средства така нареченото „лично“ да бъде повсеместно премахнато от живота, като дори неща, които по природа са лични, някак станат общи: имам предвид очи, уши и ръце да започнат да гледат, **[d]** чуват и действат общо, всяко отделно нещо да хвалят и порицават в най-голяма степен заедно, понеже се радват и страдат заради едни и същи неща. И ако се намерят закони, които да направят държавата единна във възможно най-много области, никой не би могъл да посочи и практически да постави по-правилна и по-достойна за достигане граница от тях. И без значение дали тази държава е обитавана от богове или от деца на богове (едно или повече), щастливи са онези, които живеят по този начин и са заслужили да населяват такава държава. Ето затова не трябва да търсим друг **[e]** пример за държавно устройство, ами като имаме предвид този, да се стремим към него възможно найусърдно. Онзи пример за държавно устройство, към който ние вече сме пристъпили, стига да се осъществи, би бил найблизо до безсмъртието и единствен той може да се постави на второто място след съвършения.[43] Ако даде бог, след него ще опитаме да завършим и третия.[44]

Сега обаче нека кажем кое е това второ държавно устройство и как то може да се осъществи. И тъй, първо трябва да се разделят земята и жилищата. Земята обаче не трябва да се обработва общо, **[740a]** след като подобно нещо е по-голямо от онова, което засега се очаква от пораждането, отхранването и образованието на гражданите. Но земята трябва да се разделя някак според това размишление: всеки трябва да смята дела, който му се е паднал, за общ спрямо цялата държава и след като нейната територия му е и родина, той трябва да се грижи за този си дял дори по-внимателно, отколкото деца се грижат за майка си, още повече че земята, тъй като е богиня, е и господарка на смъртните.[45] Същите мисли изникват в ума ни и относно местните богове и демони. **[b]** За да се запази държавата завинаги в това положение, трябва обаче да прибавим в мислите си и следното: колкото на брой домашни огнища има сега, толкова те трябва да остават винаги – нито повече, нито пък някога по-малко. Как обаче това да се осъществи без пречки в цялата държава? Нека онзи, на когото се е паднал дял, винаги посочва сред децата си един-единствен наследник на своето имущество: именно онова дете, което най-много обича.[46] **[c]** Това дете той ще определи за свой заместник в грижите за боговете, рода и държавата, също за хората, които са живи и онези, които вече са мъртви. А за останалите си деца, ако има повече от едно, трябва да направи следното: момичетата да омъжи според закона, който ще определим,[47] а момчетата да даде за синове на онези граждани, които не са могли да си родят деца и са готови да приемат неговите. Ако обаче у хората има известно нежелание да приемат чуждите деца или на някой се родят твърде много потомци – без значение дали момичета, или момчета, – или пък се случи точно обратното, **[d]** поради безплодие броят на децата намалее, всички тези случаи трябва да се разрешават

от една длъжност, на която ще дадем голяма власт и влияние. Именно тя трябва да каже какво е редно да се направи, когато децата са повече или по-малко. Но нека тя намери средството, така че семействата да остават винаги пет хиляди и четиридесет на брой.

А всъщност има много начини. Например забавяне в създаването на деца при тези семейства, при които създаването тече обилно. И обратно: ревностни грижи за увеличаване на броя на родените с помощта на награди и порицание или чрез поучения към младите **[e]** от страна на възрастните, които трябва да им говорят насърчително: ето с тези средства може да се постигне казаното. В краен случай, ако поддържането на еднаквия брой от пет хиляди и четиридесет семейства стане напълно невъзможно заради огромния прилив на граждани, който следва от благоразположението им едни към други, и ние сме изправени пред неразрешим проблем, все още ни остава старото средство, за което вече често говорихме, а именно да се изпрати колония,[48] като я съставим с приятелско отношение и от подходящите хора. Ако пък се случи обратното – залее ни **[741a]** чудовищна вълна от болести или ни сполети разруха, причинена от война, и заради всеобщото осиротяване числото на семействата падне много под определеното, не трябва умишлено да зачисляваме граждани, образовани от някакво незаконнородено образование. Срещу необходимостта обаче, както се казва, и бог не може да се бори.[49]

Следващите думи ни приканват да спазваме казаното дотук: „Вие, най-добри хора, които уважавате еднаквостта,[50] равенството, същото[51] и общоприетото, без външна причина **[b]** не изоставяйте грижата да запазите числото на семействата и не намалявайте усърдието си в прекрасните начинания. Найнапред през целия си живот пазете споменатото първо число; после внимавайте за ръста и големината на своето състояние.

На вас се падна един умерен дял, така че не го обезценявайте с покупки и продажби помежду си.[52] Защото нито делящият Жребий, който е бог,[53] ще ви бъде съюзник, нито законодателят. Ако някой не е съгласен с това, нека се допита до закона: от самото начало той е определил при какви условия човек, който има желание, получава [c] или не своя дял. Първо, земята е осветена от името на всички богове; второ, жреците и жриците са обещали на боговете още при първото освещаване, а и при второ, и дори трето, че ако някой купи или продаде мястото си за жилище или за обработване, което е получил, той ще понесе съответстващите наказания. Тези обещания са записани на кипарисови плочки и поставени в храмовете,[54] така че да са винаги пред очите на хората. [d] Но за да се спазват, хората ги поставят под надзора на онази длъжност в държавата,[55] за която се сметне, че вижда най-проницателно положението, така че да не остават скрити възможните престъпления, ами неподчинилият се да бъде наказан както от закона, така и от бога. Какво благо е това правило за държавите, които му се подчиняват и са устроени съобразно него, както се казва в древната поговорка, не ще разбере никога никой лош човек, ами само опитният [e] и онзи, който е приличен в нравите си! Такова държавно устройство не допуска много-много печалбарството[56] и в него не е нужно, а не е и позволено на някого да печели от печалбарствата, недопустими за свободен човек – та нали така нареченото аргатство[57] се ползва със срамно име и противоречи на навиците в една свободна държава, – нито пък изобщо някой да опитва да трупа пари от подобни източници.“

Всичко това е последвано от един общ закон: [742a] На никое частно лице не е позволено да притежава каквото и да е злато или сребро, а пари – само за да може да покрие всекидневната обмяна, която е нужно да се прави със занаят-

чиите, а и при нужда за разплащане с наетите роби или чужденци, които работят срещу заплата.[58] Ето затова твърдим, че гражданите трябва да притежават такива пари, които при тях имат стойност, а при другите хора са неприемливи. Но трябва да има и общогръцка валута заради походите и пътуванията в чужбина при други хора – **[b]** например при пратеничествата или в случай на някаква друга подобна наложителна за държавата мисия, когато трябва да се изпрати навън някой човек: именно затова е нужно държавата по всяко време да разполага с общогръцка валута. Ако на някое частно лице се наложи да замине, след като се яви пред властите, то може да отпътува. Но ако при завръщането си носи със себе си някакви чуждестранни пари, то трябва да ги предаде на държавата, като получи от нея същата сума в местни пари. А ако се окаже, че някой си е присвоил тези средства, те трябва да бъдат конфискувани, а онзи, който е знаел за това, но не е казал, трябва да бъде проклет, порицан и подведен под отговорност заедно с извършителя, **[c]** и към тези неща глобата за този човек не трябва да бъде по-малка от сумата в чужди пари, която другият е внесъл. Да не се позволява на онзи, който се жени или дава жената, да дава или получава каквато и да е зестра или нещо друго подобно.[59] Никой да не залага пари при човек, на когото няма доверие. Да не се заемат пари срещу лихва, тъй като е позволено да не се връщат на кредитора изобщо нито лихва, нито главница. А че е най-хубаво държавата да практикува именно тези практики, всеки, който се интересува, **[d]** може правилно да ги прецени, като ги отнесе до принципа и разумното желание, от което се ръководи законодателят. А желанието на човек с държавнически ум, смятаме ние, не е онова, което казват повечето хора – че трябвало добрият законодател да желае държавата, за която мисли и законодателства, да е велика, да е възможно най-бо-

гата, като притежава златни и сребърни находища и да владее по земя и море възможно най-много държави.[60] А сигурно биха добавили, че онзи, **[e]** който законодателства правилно, трябва да желае държавата му да е освен това възможно най-добродетелна и щастлива!

Част от тези неща е възможно да станат, част от тях не. Онзи, който определя реда,[61] би се стремил към възможното, а за невъзможното нито би имал напразни желания, нито би тръгнал да ги осъществява. Доколкото е възможно, гражданите трябва да са щастливи и същевременно добри: ето какво той би желал. Но да са твърде богати и същевременно да са добри, това е невъзможно, още по-малко в смисъла, който повечето хора влагат в думата „богати". Те имат предвид малцината хора, които притежават най-ценните и скъпи неща, без обаче да разбират, че и един зъл човек **[743a]** би могъл да ги притежава. Ако това е така, поне аз никога не бих се съгласил с тях, че е възможно богатият наистина да бъде щастлив, ако не е преди всичко добър. А да е изключително добър и в същото време изключително богат е невъзможно. „Защо не?", би попитал навярно някой. Защото, бихме отговорили ние, приходът от справедливото и несправедливото действие е повече от два пъти по-голям от прихода само от справедливото действие, а пък разходите са два пъти по-малки за онзи, който не се съобразява с красота и срам, отколкото за онзи, **[b]** който раздава парите си по красив начин за красиви неща. Така че не е възможно да стане по-богат онзи, който печели двойно по-малко и харчи два пъти повече от другия, който прави точно обратното. Първият е наистина добър. Вторият не е лош, когато е пестелив. Понякога обаче и той може да стане твърде зъл. В никакъв случай обаче, както сега беше казано, той не може да стане добър. Защото онзи, който печели парите си ту честно, ту несправедливо и ги харчи нечестно и

несправедливо, ще бъде богат, дори да е пестелив. А твърде злият, тъй като обикновено е разюздан, е твърде беден. **[c]** Онзи обаче, който разходва парите си за красиви неща и ги печели само по честен път, трудно някога би могъл да се отличи с богатство или да стане твърде беден. Значи правилно смятаме, че не е възможно твърде богатите да са добри. А щом не са добри, те не биха могли да бъдат и щастливи.[62]

В законите ние сме заложили следната умисъл: гражданите да са възможно най-щастливи и възможно най-приятелски настроени помежду си. Никога обаче гражданите не биха могли да са приятели там, където между тях има **[d]** множество заведени дела и множество несправедливости. Това е възможно само там, където делата и несправедливостите са незначителни и малко на брой. Казваме, че не е нужно в държавата да има нито злато, нито сребро, нито силен стремеж да се печели от долно чиракуване, лихварство или гледане на неприятен добитък,[63] ами стремежът за забогатяване трябва да се простира до онова, което земеделието дава и донася, при това дотолкова, че човек да не забравя защо съществува собствеността.[64] А тя съществува заради душата и тялото, които обаче без помощта на гимнастиката и останалите средства за образование никога не **[e]** биха станали достойни за споменаване. Ето затова неведнъж казахме, че грижата за печеленето на пари трябва да се цени едва на последно място. Ако три са общо нещата, за които всеки човек се грижи, последна и трета е правилно обгрижената грижа[65] за печеленето на пари. По средата е грижата за тялото, а най-първа – тази за душата.[66] При положение че ценностите се нареждат така, държавното устройство, с което сме се заели, ще бъде добре изградено. Ако обаче някой от законите, постановени оттук насетне, изглежда, **[744a]** че прави здравето по-ценно от благоразумието или богатството от здравето и това да си

благоразумен, очевидно този закон няма да бъде правилен. Затова законодателят често трябва да си задава следните въпроси: „Какво желая?“ и „Успях ли, или не постигнах целта си?“. Така и само така той би могъл някога да напусне полето на законодателната дейност и да освободи другите от задълженията по нея.

Нека онзи, на когото се е паднал дял, да го стопанисва според правилата, [b] които определихме. Би било добре и ако всеки, който ще участва в изграждането на колонията, заминава за нея със същите средства, с които разполагат и останалите колонисти. Обаче след като това не е възможно, ами един ще замине с повече пари, друг с по-малко, добре е заради много други положение, в които може да попадне държавата, а и за да се поддържа равенството в нея, цензът за участие в колонията да не бъде еднакъв за всички. За да отразяват влиянието на всеки един гражданин, длъжностите, вноските при събирането на данъци и разпределенията на благата в държавата трябва да се определят не само спрямо добродетелта на предците и собствената добродетел на човека, или само [c] спрямо силата и красотата на тялото му, ами и спрямо отношението му към богатството и бедността. По такъв начин, като се приложи нееднаква мяра, цензът и властта ще се изравнят в най-голяма степен със заслуженото.[67] Затова е нужно да се определят четири степени на ценза въз основа на големината на богатството – първа, втора, трета и четвърта (те, разбира се, могат да се нарекат и по друг начин).[68] И в тях ще попаднат онези, които са запазили своя ценз, или онези, които са го променили, като от бедни са станали по-богати или [d] от богати бедни. За тези случаи бих предложил закон, който има следните щрихи:

Казваме, че държава, която иска да се предпази от най-сериозната болест, която е по-право да наречем не бунт, а раз-

бунване,[69] не трябва да допуска нито прекомерна бедност у някои от гражданите си, нито прекомерно богатство, защото и при двата случая се пораждат именно тези две неща. Следователно трябва законодателят да определи граница и за бедността, и за богатството. **[e]** Нека за граница на бедността се счита стойността на единия дял, който трябва да остане собственост на гражданина. Никое длъжностно лице, а и никой друг, който е честолюбив с оглед на добродетелта, в никакъв случай не бива да допуска този дял да бъде намален. Като постави тази мяра, законодателят допуска да се печели двойно и тройно повече от това, до четворно повече.[70] Ако някой притежава повече от това богатство – а той може да го е намерил, някой да му го е дарил някога, да го е спечелил **[745a]** или получил от случайността по някакъв друг начин, – той трябва да отдели остатъка над мярата в полза на държавата и нейните богове-покровители и по този начин ще заслужи уважение и няма да бъде глобен. Ако обаче някой не се подчинява на този закон, срещу половината от остатъка над мярата всеки може да издаде такъв човек, а глобеният трябва да плати от собственото си имущество още една част, като половината от нея отива за боговете.[71] Всяко имущество извън отредения дял трябва да бъде публично описано под надзора на длъжностните лица, **[b]** на които законът е наредил да извършат това, за да бъдат всички дела, отнасящи се до пари, лесни за разрешаване и напълно ясни.

Какво следва? Първо трябва да издигнем града си възможно най в центъра на територията, като изберем от земята, с която разполагаме, място, подходящо за нуждите на града. Не е никак трудно да си представим и да кажем какви са те. След това трябва да разделим територията на дванадесет части: Най-напред трябва да определим един свещен участък за Хестия, Зевс и Атина, него да наречем „акропол" **[c]** и спря-

мо кръга, ограден около него, вече да разделим на дванадесет части самия град и цялата територия на държавата.[72] Дванадесетте части трябва да бъдат равни, при условие че онези с по-добра земя ще бъдат по-малки, а онези с по-лоша – по-големи.[73] Земята първо трябва да се раздели на пет хиляди и четиридесет дяла, после всеки един дял да се раздели на две и две по две частите да се съберат по близост и отдалеченост един от друг. Частта, която е близо да града, и онази, която е близо до границата, правят един дял. **[d]** Един дял правят и вторите по близост до града и границата. И в същото отношение са и останалите части. И при двойния срез трябва да се вземе под внимание казаното за добрата и лошата земя, като се опитаме да компенсираме количествено качествата на земята, давайки повече или по-малко при разделението. Населението също трябва да разделим на дванадесет части, а и като се направи пълен опис на имотите, и те да се разпределят възможно най-поравно помежду дванадесетте части. След това трябва да наречем всяка от тях на едно от дванадесетте божества, **[e]** да осветим избраната по жребий част за избраното божество и най-сетне да я наречем „фила“.[74] По същия начин, по който разделих територията, трябва да разделим и града на дванадесет части. И всеки дял в рамките на града да се раздели на две места за жилище: едно близо до самия център и едно близо до границите на града. По такъв начин се поставя край на заселването на държавата.

При всички случаи е добре да знаем, че казаното сега едва ли някога би могло да се случи точно по този начин, така че всичко да изглежда осъществено като по план. **[746a]** Трудно е да се повярва, че това би се получило и с хората, които няма да се противят на подобен начин на съжителство, ами ще запазят богатствата си в разумни граници през целия си живот, ще спазват правилата за раждането на деца, които

определихме, и ще позволят да бъдат лишени от своето злато и от всичко останало, което – както става ясно от казаното – законодателят ще поиска. Освен това да бъдат съгласни и с разпределението на земята, с мястото на града в центъра на държавата с подредбата на жилищата в кръг.[75] Нима всичко това не изглежда като сън и тази държава и тези граждани не са сякаш моделирани от восък![76] **[b]** Това не е казано лошо, но трябва да добавим следното. Още веднъж законодателят взема думата и казва: „Приятели, не мислете, че сам не съм забелязал, че във вашите доводи има известна истина. Във всички планове за бъдещето обаче най-редно е онзи, който разкрива образеца за нещата, които желае да постигне, никак да не се отдалечава от най-красивото **[c]** и най-истинното. И когато той се изправи пред нещо, което не може да осъществи, добре е да се откаже от него и да не го започва, а да се опита с всички сили да постигне онова, което е най-близо и по природа най-подобно до нужното. Позволете на законодателя да завърши своя замисъл и когато това стане, вече заедно с него вижте какво от казаното е полезно и какво буди несъгласие: **[d]** защото дори и занаятчията, който произвежда съвсем незначителни неща, ако иска изобщо да бъде споменаван, трябва някак във всяко отношение да изработва продукта си в съгласие със своя план."

След като изказахме своето предложение за разделяне на държавата на дванадесет части, трябва да помислим по какъв начин да се разделят самите те. Защото докато се стигне до пет хиляди и четиридесет, трябва да се направят много вътрешни разделения, които пораждат и биват следвани от други.[77] Оттук става ясно, че законът трябва да прецени и съгласува мерките, по които ще се определят фратриите, демите и селищата[78], също така мерките, които ще се използват във военния строй и при походи, най-сетне – стойността на

парите, мерките и тежестите **[e]** за сухите и течни храни. Не бива да се боим, че ще бъдем обвинени в педантичност, ако законодателят нареди всички съдове, които хората притежават, да бъдат размерени, **[747a]** защото разбираме, че общата мярка е полезна при всички деления и комбинации от числа, които се получават при комбинациите между тях, при комбинациите в дължини или височини, при звуците, а също и при движенията по права линия нагоре или надолу, и при движенията по окръжност. С оглед на всичко това законодателят трябва да направи така, че гражданите възможно най-малко да нарушават определения ред. Никое друго средство за обучение на децата няма такава сила **[b]** в областта на стопанисването, държавническата дейност и изкуствата, както усвояването на числата. Най-ценното му качество е, че то събужда онзи, който по природа е муден и невъзприемчив, и го прави умен, паметлив и прозорлив, като го среща, противно на природата му, с едно божествено изкуство. Пък и всички други знания биха били добри и полезни, ако някой успее с помощта на закони и упражнения да изтръгне несвободността и влечението към печалба от душите на онези, които желаят да разполагат с тях в достатъчна степен и ползотворно. Ако обаче той не успее да стори това, без сам да забележи, ще е постигнал наместо мъдрост така нареченото „лукавство“,[79] което днес може да се наблюдава у египтяните, финикийците и у много други народи въз основа на несвободността им, която се дължи на особените им практики и притежания – а за това е виновен било някой слаб законодател, **[d]** било лошата съдба, която ги е сполетяла, било някаква съвсем друга природна причина. Впрочем, Мегиле и Клиние, не бива да остане скрита за нас истината за местата. Едни места се различават от други по това, че създават по-добри или по-лоши хора, и не трябва да се противопоставяме на това в нашето

законодателство. Едни места се променят постоянно и тяхната природа не е еднаква заради различните ветрове и температури; други пък заради водите; трети дори заради храната, която земята в тях ражда **[e]** (а храната дава не само на телата по-добро и по-лошо, ами в не по-малка степен влияе и на душите).[80] Сред всички тези обаче най-много се отличават онези места по земята, в които се усеща някакъв божествен дъх и които са били избрани от демоните, приемащи винаги обитателите или благосклонно, или не. Законодателят, ако има ум, ще види всичко това предварително – доколкото човек е способен да прецени тези неща – и тогава ще опита да създаде законите за държавата. И ти, Клиние, трябва да сториш същото. Първо към тези въпроси трябва да се обърнеш, щом ще колонизираш някаква територия.

Клиний: Скъпи атинянино, прекрасно говориш и ще сторя така.

ШЕСТА КНИГА

[751a] Атинянинът: И така, след всичко казано досега, на теб явно ти предстои установяването на длъжностите в държавата.[1]

Клиний: Да, нещата стоят точно така.

Атинянинът: Оказва се, че уреждането на държавното устройство има тези две страни: първо установяване на длъжностите и на длъжностните лица, които ще ги заемат – колко трябва да бъдат те самите и какъв е начинът, по който се установяват; после трябва да се добавят законите за всяка длъжност – **[b]** кои, от своя страна, да са те, колко и какви подобават на всяка длъжност. Но нека се поспрем за малко преди избора и да направим подобаващо разсъждение за него.[2]

Клиний: И какво по-точно?

Атинянинът: Следното: за всеки по някакъв начин е ясно, че ако при значимо дело, каквото е законодателната дейност, една добре устроена държава установи непригодни длъжности към добре създадените закони, това не само не би добавило нищо към добрите положения (а и би предизвикало голям смях), **[c]** но така може да се стигне до наистина твърде сериозни вреди и провали за държавите.

Клиний: И как няма?

Атинянинът: Тогава нека имаме наум, че именно това би могло да се случи сега на твоето държавно устройство и на твоята държава, приятелю. Защото ти виждаш най-напред, че тези, които с право са се насочили към ролята на длъжнос-

тите, трябва да са се доказали достатъчно – самите те и родът им – още от детството си чак до избора им,[3] след това, от своя стана, онези, които ще ги избират, трябва да са отгледани и добре възпитани в законови нрави, за да бъдат способни, **[d]** като изразяват възмущение или одобрение, да избират едни и да отхвърлят други – и в двата случая според заслуженото. А при това положение как изобщо тези, които са се събрали наскоро и не се познават помежду си, а са и необразовани, биха могли безукорно да избират длъжностните лица?

Клиний: Това е общо взето невъзможно.

Атинянинът: Но впрочем на състезание, както казват, не се приемат никакви възражения.[4] И наистина ти и аз трябва да направим това, след като **[e]** ти, като един от десетимата избрани за това мъже, с готовност си обещал, както казваш, пред критския народ да основеш сега колония, а пък аз, от своя страна, **[752a]** да ти помогна в рамките на това наше говорене, опиращо се на митове. Затова аз наистина не бих оставил доброволно мита, който разказвам, незавършен. Защото, ако той се скита където и да е в този си вид, би изглеждал обезглавен.[5]

Клиний: Прекрасно го каза, чужденецо.

Атинянинът: И не само го казах, но и ще постъпя така според силите си.

Клиний: Определено, нека действаме така, както и говорим.

Атинянинът: Така ще бъде, ако богът пожелае и ако поне дотолкова надвием старостта си.

[b] Клиний: Вероятно е той да пожелае.

Атинянинът: Наистина е вероятно. И като го следваме, нека приемем и следното.

Клиний: Кое?

Атинянинът: Че при сегашното положение нашият град ще бъде основан смело и решително.

Клиний: Но с оглед на какво и в какъв смисъл ти каза това?

Атинянинът: Понеже ние създаваме с лекота и безстрашно закони за неопитни мъже, които един ден ще приемат създадените сега закони. А поне това е ясно почти за всекиго, дори за не особено умния, **[c]** Клиние, че в началото те няма да приемат никой от тях лесно, освен ако не бихме могли някак да изчакаме дотогава, докато и тези, които като деца са вкусили от законите, отгледани са според тях и сами са ги усвоили достатъчно, ще участват в избора на длъжностни лица за целия град.[6] Ако обаче това, за което говорим, се случи, стига да може да се осъществи правилно по някакъв начин и способ, смятам, че и за в бъдеще ще има голяма сигурност, че така възпитаният град ще оцелее.

[d] Клиний: Наистина имаш основание.

Атинянинът: Да видим тогава дали някак не бихме могли да осигурим подходящо средство за постигане на тази цел. Защото аз твърдя, Клиние, че кнососците заемат специално място сред останалите критяни, понеже не само трябва да извършат свещените очистителни обреди за страната, която сега заселвате, а и усърдно да се заемат да установят основните длъжности устойчиво и добре, доколкото е по силите им. И докато за останалите длъжности това е **[e]** по-лека задача, твърде необходимо е вие да изберете с най-голямо старание най-напред стражи на законите.[7]

Клиний: Но какъв способ и какъв довод ще открием за това?

Атинянинът: Следния. Чеда на Крит, твърдя аз, кнососците, заради старшинството си пред много други градове, трябва заедно с пристигналите за това основаване да изберат – измежду тях самите и от новодошлите – общо тридесет и седем човека – деветнадесет от колонистите, а останалите **[753a]** – от самия Кносос. А кнососците трябва да ти пратят тях за града (а и ти самият ще станеш гражданин на тази колония и един от осемнадесетте ѝ основатели), като ви убедят или ви принудят с умерена сила.

Клиний: Но всъщност защо ти, а и Мегил, не се присъедините към нашето държавно устройство?

Атинянинът: Високомерна е Атина, Клиние, такава е и Спарта, а и двете са далеч. Докато за теб това е съвсем подобаващо, както и за останалите колонисти – по същия начин, **[b]** както казваме за теб сега. И така, нека бъде казано как би било най-подходящо да действаме при сегашните обстоятелства. С течение на времето и ако държавното устройство се е запазило, изборът на длъжностни лица би бил следният: в този избор трябва да вземат участие всички, които носят коннически или пеши оръжия и са участвали във война, доколкото е било по силите им, съобразно с възрастта им. Изборът пък да се извърши в **[c]** това светилище, което градът почита найммного, като всеки остави на олтара на бога дървена табличка, на която е написал собственото и бащиното име на кандидата, също филата и дема, към който принадлежи, като добави по същия начин своето име и същите сведения за себе си.[8] Нека този, който иска, да може да вдигне онази табличка, за която не е съгласен как е попълнена, и да я изложи на агората за не по малко от тридесет дни. А онези таблички, които са избрани на първите триста места, длъжностните лица трябва

да ги покажат **[d]** на целия град, а гражданите отново да донесат на олтара онази от тях, която всеки иска, като първите сто одобрени от тях за втори път да бъдат представени пред всички. И за трети път всеки, който иска, може да донесе онази табличка, която иска, като се заклева над жертвеното животно. И така тридесет и седемте имена, за които има най-много гласове, ще бъдат отделени и обявени от длъжностните лица.

Обаче, Клиние и Мегиле, кой ще уреди в нашия град **[e]** всичко, свързано с длъжностите и проверката на кандидатите? Не ни ли идва наум, че в градовете, които се организират за първи път така, е необходимо да има хора специално за това, а такива няма, преди да са установени всички длъжности? И все пак във всеки случай трябва да ги има, при това да не са негодни, а възможно най-изтъкнати хора. Защото в поговорките се казва, че началото е половината от работата, и наистина всички винаги хвалим онова, което е започнало хубаво. А това, както ми се струва, е повече от **[754a]** половината и ако то наистина е хубаво, никой не може да го похвали достатъчно.[9]

Клиний: Напълно си прав.

Атинянинът: Тогава, след като знаем това, нека наистина оставим този въпрос недоизказан, докато не сме изяснили за нас самите какъв ще е начинът. А аз изобщо не съм в състояние да го направя, освен да кажа само едно нещо, което за момента е необходимо и полезно.

Клиний: И какво е то?

Атинянинът: Аз твърдя, че градът, който искаме да основем, няма други баща и майка, освен градът, който го основава, **[b]** макар да знам добре, че много от основаните

градове са станали различни в сравнение с основалите ги, а такива случаи ще има и за в бъдеще. Но все пак сега в нашата ситуация градът е като дете и дори някога да поиска да се отличи от родителите си, поне в настоящата си детинска безизходица, ги обича и е обичан от родителите си, и прибягва винаги до близките си, понеже открива единствено тях като необходимите му съюзници. Твърдя, че именно това отношение трябва да се породи сега бързо у кнососците [c] покрай грижата за новия град и у него – спрямо Кносос. И така, казвам, както и току-що казах – защото наистина не вреди това, което е казано хубаво, да се повтори,[10] – че кнососците трябва да се погрижат за всичко това заедно,след като са избрали измежду пристигналите колонисти не по-малко от сто мъже (като са подбрали най-възрастните и доколкото е възможно – най-достойните), а от самите кнососци са определили други сто. А след като те пристигнат, твърдя, че трябва заедно да се грижат за новия град, така че да учредят [d] длъжностите според законите, а след като те бъдат учредени – и да бъдат проверени длъжностните лица. А след като това стане, кнососците да се върнат в Кносос, а новият град трябва да се опита сам да съхрани себе си и да живее щастливо. А колкото до тези, които са част от тридесет и седмината – ние сме определили те да отговарят за следните неща и сега, и изобщо за в бъдеще: най-напред ще бъдат поставени за стражи на законите. След това и на списъците, в които всеки ще е записал за длъжностните лица размера на своето имущество, с изключение на четири мини [e] – за представителите на най-високото съсловие, три – за второто по ред, две – за третото, а пък една – за четвъртото.[11] Но ако се окаже, че някой притежава и нещо извън записаното, всичко това трябва да се конфис-

кува, а освен това на онзи, който иска, ще бъде разрешено да повдигне срещу него обвинение, което не носи добро име и слава, а напротив – позор, ако обвиняемият бъде уличен, че заради печалбата е презрял законите. Именно като го обвини писмено в позорно печалбарство, всеки, който поиска, може да го преследва съдебно пред самите стражи на законите. Ако пък обвиняемият бъде признат за виновен, **[755a]** той няма да има дял в общите придобивки и когато в града се прави някакво преразпределяне, той да бъде лишаван от дела си, освен по наследство, и докато е жив, да бъде записано, че е осъден, там, където всеки, който поиска, може да го прочете.[12] А стражът на законите да не заема тази длъжност повече от двадесет години, като не встъпва в длъжност, преди да е навършил петдесет години. Ако пък я е приел на шестдесет години, да я изпълнява само десет години, и така нататък на този принцип, така че онзи, който **[b]** прехвърли седемдесетте, вече да не бъде причисляван към длъжностните лица, заемащи толкова важна длъжност, понеже не може да я заема.

И така, за стражите на законите трябва да бъдат посочени тези три предписания, а в процеса на създаване на законите всеки ще нарежда на тези мъже онова, за което те трябва да се грижат в съгласие със сега определеното. А оттук нататък бихме могли да говорим за избора на другите длъжности. И така, след това трябва да бъдат избрани стратези и – като техни помощници **[c]** по време на война – хипарси, филарси и ръководители на пешите редици от филите, за които точно това име би било най-подходящо, с което и повечето хора ги наричат – таксиарси.[13] Всъщност стражите на законите трябва да предложат стратези от самия град, а измежду предложенията трябва да избират всички, които са участвали във

война, когато са били на съответната възраст, и тези, които все още участват според случая. А ако на някой наистина му се струва, че някой друг, който не е предложен, е по-достоен **[d]** от някой от предложените, след като назове кого вместо кого предлага и като се закълне в това, да замени единия кандидат с другия. А който от двамата бъде посочен след гласуване с вдигане на ръка,[14] да бъде включен в избора. И тримата, за които има най-много вдигнати ръце, ще бъдат стратези и отговорници за хората по време на война, след като бъдат проверени като стражите на законите. А за свои таксиарси избраните стратези трябва да предложат **[e]** дванадесет човека, по един таксиарх за всяка фила, като и за таксиарсите ще има същата замяна на предложенията, каквато имаше и за стратезите, а и същото гласуване с вдигане на ръка, и същият краен избор. А в настоящия момент, преди да са избрани притани[15] и Съвет, това събрание да го свикат стражите на законите, като съберат на някое възможно най-свещено и най-подходящо място отделно хоплитите, отделно конниците, а като трета група – всички, които са годни за военна служба. И всички ще гласуват с вдигане на ръка за стратези и хипарси, а за таксиарси – онези, **[756a]** които носят щит; техните филарси пък ще бъдат избрани от цялата конница, а колкото до водачите на лековъоръжените войници, на стрелците и на всички други войскови части – тях стратезите сами ще си ги назначат.

И така, на нас ни остава назначаването на хипарси. Тях трябва да ги предложат тези, които са предложили и стратезите, а изборът им и замяната на предложения да бъдат същите, каквито бяха за стратезите, **[b]** като конницата гласува с вдигане на ръка за тях в присъствието и пред погледа на пехотинците и двамата, за които има най-много вдигнати ръце, ще бъ-

дат водачи на всички конници. Оспорванията на гласуването да бъдат най-много две; ако обаче някой го оспори за трети път, трябва да решат тези, чиято задача е била да преброяват гласовете при всички отделни гласувания.[16]

Съветът[17] пък ще се състои от тридесет дузини членове – числото триста и шестдесет би било подходящо за деления: **[c]** след като бъде разделено на четири части, всяка от по деветдесет, от всяко съсловие ще се изберат по деветдесет съветници. Най-напред ще гласуват задължително всички от най-високото съсловие, иначе този, който не се подчини, ще бъде наказан с определеното парично наказание. След като те гласуват, резултатите ще бъдат запечатани, а на следващия ден ще гласува второто съсловие по същия начин като предното, на третия – от третото съсловие ще гласува само онзи, който иска, но за членовете на първите три съсловия това ще е задължително, **[d]** докато при четвъртото, най-ниско съсловие ще е освободен от наказание този, който не иска да гласува. И на четвъртия ден ще гласуват всички за четвъртото, най-ниско съсловие, като членовете на третото и четвъртото съсловие няма да подлежат на наказание, ако не искат да гласуват. Този, който не гласува, а е от първото или второто, ще бъде наказван: който е от второто **[e]** – с тройно на основното парично наказание, а който е от първото – с четворно. На петия ден пък длъжностните лица ще изложат пред погледа на всички граждани запечатаните имена и от тези имена отново всеки ще избира, иначе ще бъде наказван с основното наказание; и след като бъдат избрани сто и осемдесет човека от всяко съсловие, половината от тях, избрани по жребий, ще бъдат подложени на проверка и те ще бъдат съветниците за съответната година.

От своя страна, така осъщественият избор би се оказал в средата между монархическото и демократическото държавно устройство, а държавното устройство винаги трябва да бъде в това средно положение.[18] **[757a]** Защото робите и господарите никога не биха могли да са приятели, нито би могло публично да се обявяват еднакви почести за недостойните и сериозните хора, защото равенството за неравните би се превърнало в неравенство, ако не се уцели мярката. Впрочем по тези две причини държавните устройства изобилстват от междуособици. Защото истина е древната поговорка, че равенството поражда приятелство, казано е твърде правилно и удачно.[19] Но кое именно е равенството, способно да постигне това – ето онова, **[b]** което е твърде неясно и затова твърде ни безпокои. Защото съществуват две равенства, които носят едно и също име, но на дело в много отношения са почти противоположни. Едното всяка държава и всеки законодател го въвежда при почестите – то е равенство по размер, тегло и брой, което се урежда и разпределя по жребий. Най-истинското и най-доброто равенство обаче не може лесно да бъде видяно от всеки. Защото то зависи от преценката на Зевс, а на хората винаги помага само незначително, но всичко, за което помага на държавите или **[c]** на частните лица, води до блага. Защото то разпределя на по-големия – повече, а на по-малкия – по-малко, като дава на всеки съразмерното според природата му и разбира се, по-големи почести на по-големите по добродетел, а за всички онези, които притежават обратното като добродетели и образованост, отделя подобаващото им на този принцип. Несъмнено и държавническата работа за нас е точно това – справедливото.[20] Сега и ние, Клиние, трябва, като се стремим към него и като отправим поглед

към това равенство, **[d]** да заселим града, който се ражда в момента. И ако някога някой друг основава друг град, необходимо е и той да създава законите с внимание към същото, а не към неколцина тирани, към някой отделен човек или към някаква сила на народа, но винаги с оглед на справедливото – онова, което току-що бе определено: равенството, давано във всеки отделен случай на неравните според природата им. И все пак е необходимо държавата като цяло понякога да използва и такива разновидности на думата, ако иска да не влезе в междуособици със самата себе си **[e]** в някоя от частите си. Защото умереното и снизходителното, когато ги има, са в противоречие с правилната правда и са попадения встрани от съвършеното и точното.[21] Затова е необходимо да се прибягва и до равенството на жребия заради недоволството на множеството, като призоваваме в молитвите си тогава бога и щастливия случай, за да направляват те жребия към най-справедливото. Затова така трябва да се използват **[758a]** и двете равенства, но във възможно най-малко случаи второто, което зависи от случая.[22]

Заради това, приятели, необходимо е държавата, която иска да оцелее, да действа по този начин. А щом като корабът, когато плава в морето, постоянно – и ден, и нощ – има нужда от охрана, по същия начин и държавата живее, носена сред вълнението на останалите държави и изложена на риска да бъде впримчена в най-разнообразни коварни планове.[23] Затова трябва през деня и чак до нощта, и от нощта до деня **[b]** длъжностните лица да се сменят с други длъжностни лица, а охраняващите – с други охраняващи и така, като постоянно приемат поста от предишния и го предават нататък, никога да не го прекратяват. Но множеството никога няма да е спо-

собно да направи нищо от това бързо, а от друга страна, необходимо е да оставим повечето от съветниците в голяма част от времето да са свободни за частните си дела и да държат в ред собствените си домове, затова всяка дванадесета част от тях ще бъде разпределена за един от дванадесетте месеца и те сами една след друга ще осигуряват [c] стражи, и ще са натоварени със следното: ако някой дойде при тях – и отнякъде другаде, и от самия град, – да го посрещат с готовност, независимо дали иска да направи съобщение, или пък – напротив – да разпита за нещо по въпросите, по които подобава градът и да отговаря на други градове, когато е запитан, и когато сам е запитал, да получава отговори; както и, разбира се, с превратностите, които постоянно се случват в града по разнообразни причини – [d] най-вече да не се случват, но ако се случат, градът, след като възможно най-бързо е бил предупреден, да бъде излекуван от случилото се. Заради това този орган, който е назначен начело на града, трябва винаги да е овластен да свиква и разпуска събранията – и онези, които са според законите, и онези, които се налагат внезапно на града. И така, всичко това би трябвало да урежда една дванадесета част от Съвета, като сама си почива през другите единадесет части от годината. А заедно с останалите длъжностни лица тази част от Съвета винаги трябва да осигурява тези стражи за самия град.

А ако са в това положение, работите на града биха били подходящо уредени. [e] Но колкото до цялата останала част на страната: какви грижи и какъв ред се изисква? След като целият град и цялата страна са разделени на дванадесет части, нима за пътищата в самия град, за жилищата, обществените сгради и пристанищата, за пазарните площади и изворите,

а, разбира се, също и за свещените участъци и светилищата, както и за всичко друго подобно, не трябва да има определени отговорници?[24]

Клиний: Как иначе?

[759а] Атинянинът: Тогава нека кажем, че за светилищата трябва да има неокори, както и жреци и жрици;[25] за доброто състояние на пътищата и на обществените сгради – за да не бъдат те повредени от хора, както и от животни, а и за да се случва в самите очертания на града и в предградията подобаващото за градовете – трябва да бъдат избрани три вида длъжностни лица, като отговорните за споменатото току-що ще се наричат астиноми, а натоварените с уредбата на пазарните площади – агораноми.[26] Колкото до жреците и жриците на храмовете: при тези, за които жречеството е **[b]** наследствено – да не се променя нищо. Ако обаче (както е вероятно да се случи в това отношение в градовете, които се основават за първи път) има или никакви, или само малцина жреци, то там, където не са назначени жреци и жрици, такива трябва да бъдат назначени и те ще станат неокори на боговете. А колкото до техните назначения – едни трябва да са изборни, а други – по жребий, като се смесват помежду си на приятелска основа представители на народа и такива, които не са от него, във всяка област и в града, така че да бъде той възможно най-единодушен.[27] И така относно жреците, като това се повери на самото божество, да стане така, както му се нрави, **[c]** защото така се отдава на божествения случай изборът по жребий, а пък този, който бъде избран от жребия, винаги да се проверява най-напред дали е здрав и законнороден, а после дали е от възможно най-неопетнен род – тоест, че той самият, а също тъй баща му и майка му са живели

неопетнени от убийство и от всички други подобни прегрешения спрямо божествата.[28] От Делфи пък трябва да бъдат донесени закони по всички божествени въпроси[29] и именно те да се използват, след като бъдат назначени [d] техни тълкуватели. Всяко жречество да е за една година и не по-дълго, а този, който точно според свещените закони ще извършва обредите, свързани с боговете, би трябвало при нас да е на не по-малко от шестдесет години. Същите трябва да бъдат узаконенията и за жриците.

За тълкуватели пък трябва четирите фили да предлагат на три пъти по четирима, всеки от своята фила, а тримата, за които има най-много гласове, да бъдат проверени и след това общо деветимата да се пратят в Делфи, за да бъде избран по един от всяка триада. А проверката за тях, [e] както и ограничението за възрастта да бъдат както при жреците. Те ще бъдат тълкуватели доживотно, а ако някой почине, на негово място четирите фили трябва да изберат друг оттам, откъдето е починалият. За ковчежници пък на свещените средства на отделните светилища, на приходите и наемите от свещените участъци, да се избират първо [760a] трима от най-високото съсловие за най-важните светилища, двама – за по-малките, и един – за най-скромните. А техният избор и проверката им да стават, както ставаше при стратезите. И така, това трябва да се организира относно тези свещени обреди.

И наистина нищо да не остава без охрана, доколкото е възможно. Следователно охраната на града трябва да се организира изключително по този начин, като за нея се грижат стратезите, таксиарсите, хипарсите, филарсите и [b] пританите, и особено астиномите и агораномите, след като те са били правилно избрани и назначени на длъжността си от нас.

А колкото до цялата останала територия – тя трябва да бъде пазена по следния начин. Цялата територия е разделена от нас на дванадесет по възможност равни части; една фила, избрана по жребий от всяка част, всяка година трябва да предоставя пет човека за агрономи и фрурарси,[30] а те трябва да си избират – всеки от петимата от собствената фила – дванадесет [c] от младите на не по-малко от двадесет и пет години и на не повече от тридесет. Между всички тях всички части на страната ще бъдат разпределяни по жребий за един месец, така че всички да станат опитни и сведущи по отношение на цялата територия. А тази длъжност и охраната ще бъде двугодишна и за охранителните, и за тези, които ги ръководят. А в зависимост от това, как се е паднал жребият за частите първия път, фрурарсите, за да сменят всеки месец участъците от територията, [d] винаги да водят хората си към следващото място в кръг надясно, като надясно означава на изток. А след като измине годината, през втората година, за да станат повечето от охранителите опитни по отношение на територията не само в един сезон от годината, а най-много от тях да научат какво се случва във всеки участък от страната, пък и във всеки сезон, то тези, които тогава ги ръководят, трябва отново да ги повеждат обратно, [e] като винаги сменят участъка наляво, докато измине втората година. А на третата година ще се избират други агораноми и фрурарси – петима, отговорни за дванадесетте.[31] При престоя им във всеки един участък тяхната отговорност ще бъде всъщност горе-долу следната. Най-напред, за да бъде територията възможно най-добре укрепена срещу враговете, те ще копаят толкова ровове и насипи, колкото е необходимо за това; ще възпрепятстват с помощта на заграждения, доколкото е възможно, тези, които

се опитват да навредят с нещо на територията и нейните богатства, като за целта използват впрегатните животни и робите **[761a]** от всеки участък, и ще извършват горното с тяхна помощ, като ги надзирават, а за робите избират моменти, в които те са най-свободни от собствените си задачи.[32] Разбира се, те трябва да правят всички участъци труднопроходими за враговете, докато за приятелите – възможно по-достъпни – и за хора, и за впрегатни животни, и за пасящи стада, – като се грижат всички пътища – да бъдат възможно най-удобни, а и за водите, идващи от Зевс – да не вредят те на територията, а повече да са ѝ от полза, като текат **[b]** от високото към вдлъбнатите долини в планините – като затварят техните устия с прегради и с ровове, така че долините, които поемат и попиват водите от Зевс, да осигуряват на всички земи и участъци в ниското потоци и извори и да превръщат най-сухите места в многоводни и добре водоснабдени. А колкото до изворните води, независимо дали става дума за реки или потоци – като ги украсяват по най-подходящ начин **[c]** с насаждения и с постройки и като събират изворите в канал, да има навсякъде обилно водоснабдяване през всеки сезон, а ако някъде някоя свещена горичка или свещен участък е предоставен за това, като пускат течащата вода в самите светилища на боговете, да ги украсяват. А навсякъде по такива места младежите трябва да устройват гимназиони за самите себе си и за възрастните, като им предоставят старчески топли бани, като натрупват **[d]** пред тях обилно количество добре изсушен дървен материал, в помощ на измъчваните от болести, и като приемат благосклонно изтощените от усилна работа тела на земеделците – прием значително по-добър от приема при някой не съвсем вещ лекар.[33]

И така, тези и всички други подобни дейности биха носили украса и полза за местата, но и биха протичали с едно забавление, което изобщо не е лишено от очарование; сериозността пък, свързана с тях, трябва да бъде следната. Всички шестдесетима трябва да пазят своя участък не само от врагове, но и от онези, които се представят за приятели. А ако сред съседите и останалите граждани **[e]** някой извърши несправедливост спрямо друг, независимо дали става дума за роб или свободен, те трябва да отсъждат за този, който твърди, че е онеправдан – при незначителните случаи петте длъжностни лица ще съдят сами, докато при по-сериозните – заедно с дванадесетте и общо седемнадесет ще отсъждат глоба до три мини във всички случаи, когато един гражданин обвинява друг.[34] Но никой съдия и никое длъжностно лице не може да съди и да изпълнява длъжността си неограничено, без да подлежи на отговорност, освен онези, които определят крайното решение като царе. Така е, разбира се, и при тези агрономи: ако те извършат някакво безобразие спрямо онези, за които се грижат, или пък издават заповеди, противоречащи на равенството, **[762a]** или се опитват да вземат и да отнесат нещо, което се използва при земеделските задачи, без да им е позволено, или ако приемат нещо от онова, което им се дава поради ласкателство, или също ако раздават присъди несправедливо, то те, като отстъпващи пред лъжите, трябва да бъдат опозорени пред целия град. Колкото до другите престъпления, които те извършват спрямо хората от съответния участък – за онези, които се глобяват с до една мина, те трябва доброволно да се явят на съд пред съселяните и съседите, докато при по-сериозните престъпления винаги, **[b]** а при за по-незначителните, ако не искат да се явят пред

съда (понеже обвиняемите вярват, че като се местят всеки месец на все ново място, ще избягат от отговорност) – та в тези случаи ощетеният трябва да внесе обвинение в общите съдилища и ако той спечели, на неявилия се, който доброволно не е поискал да се яви в съда, ще му бъде наложено парично наказание в двоен размер. А агрономите и техните водачи през тези две години трябва да живеят по общо взето следния начин. Най-напред във всички участъци [c] ще се организират сиситии, на които всички ще се хранят заедно; този, който откаже да участва в тях, дори и само един ден, или пък през нощта се е отдал на сън, без водачите да са му наредили или пък това да го е наложила някаква крайна необходимост, ако петимата го разкрият, трябва да запишат името му и да го изложат на агората, понеже той е избягал от пост и трябва да му бъде наложено безчестие като на изменник на държавното устройство по отношение на своето задължение и да бъде наказан с бичуване от всеки случаен човек, [d] който иска да го наказва безнаказано.[35] Ако пък сам някой от длъжностните лица извърши нещо подобно – за това е необходимо да се погрижат всички шестдесетима, а онзи, който разбере или му бъде съобщено, но не започне съдебно преследване, подлежи на наказание по същите закони като младите и на още по-тежко; и ще бъде лишен от всяка почетна власт над тях. А за съвестни надзиратели в тези случаи нека бъдат определени стражите на законите, така че такива неща или поначало да не се случват, или, ако се случат, [e] да получат заслуженото наказание. Наистина всеки човек трябва по повод на всички хора да се замисля над това, че този, който не е бил роб, не би могъл да стане и достоен за похвала господар, и че е нужно човек да се гордее повече с това, че е робувал хубаво (отколко-

то с това, че е управлявал хубаво), първо – на законите, доколкото това е робство на боговете, после – младежите винаги на по-възрастните и на онези, които са прекарали живота си достойно за почит. След това пък трябва този, който се числи сред агрономите, да е вкусил от скромния и оскъден живот, каквото е неговото ежедневие през тези две години. Защото след като бъдат избрани дванадесетимата и се съберат с петимата, те трябва да бъдат посъветвани, **[763a]** точно като слуги, да не могат да разполагат за себе си с други слуги и роби, нито ще могат да използват някои от слугите на другите земеделци и на селяните за лични, а само за обществени нужди. А за останалото нека разчитат на собствените си сили, понеже ще живеят, служейки и обслужвайки самите себе си, а освен това ще разучават цялата територия с оръжие в ръка и през лятото, и през зимата, за да я охраняват постоянно **[b]** и опознават всички нейни участъци. Впрочем изглежда, че това, всички хора да познават собствената си страна, е знание, не по-незначително от всяко друго. Поради това именно трябва да се практикува ловът с кучета и не по-малко всеки друг тип лов, когато човек възмъжава – и заради удоволствието, и едновременно с това заради ползата, която се поражда за всички при подобни занимания. Затова, независимо дали човек нарича тези хора (и тях самите, и заниманието им) крипти, агрономи или пък по който друг начин му харесва, **[c]** да ги нарича, всички те трябва да се занимават с това възможно най-ревностно, ако искат да спасят по подходящ начин собствената си държава.

Нататък за нас следва изборът на длъжностните лица агораноми и астиноми. И така, нека трима астиноми следват агрономите, които бяха шестдесет. Те, след като разделят на

три дванадесетте части на държавата, като подражават на агрономите, трябва да поемат грижата за улиците, които минават през града, и за пътищата, които винаги се простират от страната към града, както и за постройките, **[d]** за да бъдат всички те строени според законите; също, разбира се, и за водите, които им пращат и предоставят охраняващите, след като са се погрижили да текат в изворите в достатъчно количество и чисти – и за украса, и от полза за града. Те наистина трябва да са способни и да имат време да полагат грижи за общите дела. Затова всеки мъж нека предложи от най-високото съсловие за астином онзи, който иска, а след като се проведе гласуване с вдигане на ръка **[е]** и се отделят шестимата кандидати, за които има най-много гласове, тези, чието задължение е това, нека изтеглят по жребий трима, а след като те бъдат проверени, ще изпълняват длъжността си според постановените закони.

След тях пък трябва да бъдат избрани петима агораноми от второто и първото съсловие, като за другото техният избор ще бъде като този на астиномите: от десетимата, които са получили повече гласове с вдигане на ръка от останалите, петима ще бъдат изтеглени по жребий и след като бъдат проверени, ще бъдат обявени за длъжностни лица. А с вдигане на ръка ще гласува всеки за всички длъжности. **[764a]** А този, който не пожелае да гласува, ако бъде посочен на длъжностните лица, ще му бъде наложено парично наказание в размер на петдесет драхми и освен това ще бъде смятан за недостоен гражданин. В еклесията пък и в общото събрание може да ходи всеки, който иска, но това ще бъде задължително за представителите на първите две съсловия и ако бъде забелязано, че някой отсъства от събранието, наказанието е

в размер на десет драхми. За третото и четвъртото съсловие няма да е задължително и техните представители ще бъдат оставяни безнаказани, освен ако длъжностните лица **[b]** не са свикали всички поради някаква необходимост.[36] От своя страна агораномите трябва да съблюдават постановеното от законите във връзка с реда на агората и да се грижат за светилищата и за чешмите на агората, така че никой с нищо да не престъпи реда, а престъпилия го ще го наказват – с бичуване и със затвор, ако е роб или чужденец, а ако някой местен гражданин наруши реда по тези въпроси, те ще бъдат овластени да му присъдят парично наказание до сто драхми, а с до двоен **[c]** на този размер ще наказват извършителя на престъпление, като го съдят заедно с астиномите. Същите права да налагат глоби и наказания ще имат и астиномите в рамките на тяхната длъжност – до една мина те сами ще отсъждат, а в двоен размер – заедно с агораномите.

След това би било подходящо да бъдат назначени длъжностните лица, отговарящи за музиката и гимнастиката, като те са две групи и в двете области: едни за образованието, други – за състезанията. А със 'за образованието' законът иска да посочи отговорните в гимназионите и в училищата **[d]** – за реда и обучението, а редом с това – и за следенето на посещенията и престоя в тях на младите момчета и момичета. Със 'за състезанията' пък има предвид атлотетите на състезателите в гимнастическите и музическите надпревари, като те отново ще са две групи – едни за музическите изкуства, а други – за спортните състезания. Всъщност за състезанията между хора и с коне ще са едни и същи длъжностните лица, докато в областта на музическото изкуство тези за соловото пеене и подражание (като това **[e]** на рапсодите, китаристите,

авлистите и всички други състезатели от този тип) би било подходящо да са едни, а онези за хоровото пеене – други. И някак е необходимо най-напред да бъдат избрани именно длъжностните лица, натоварени с хоровото забавление на момчета, мъже и момичета, което протича с танци и изобщо с музикален ред.[37] За тях е достатъчно едно длъжностно лице **[765а]** на възраст не по-малко от четиридесет години. Един е достатъчен и за соловото пеене, на не по-малко от тридесет години, който ще извежда участниците на сцената и ще присъжда правилно крайната оценка. Всъщност длъжностното лице за хоровете и техен уредник трябва да се избира по общо взето следния начин. Всички, които са настроени благосклонно по тези въпроси, трябва да отидат в събранието, като подлежат на наказание, ако не отидат (за това отсъждат стражите на законите), а за другите, ако не искат, няма да е задължително. **[b]** И този, който избира, трябва да прави предложения именно измежду опитните, а и при проверката това да служи като единствено обвинение или защита – че този, когото жребият посочи, е или неопитен, или – съответно – опитен. А единият, който бъде посочен от жребия измежду десетимата, избрани с вдигане на ръка, след като бъде проверен, съответната година ще отговаря за хоровете според закона. При същите условия и по същия начин като по-горе онзи, когото жребият посочи измежду стигналите до тази преценка, ще ръководи през годината соловите изпълнения и тези под съпровод на авлос, **[c]** след като посоченият от жребия е преминал преценката на съдиите. А след това трябва да бъдат избрани атлотети за състезанията (за спортовете и с коне, и между хора) от третото и от второто съсловие; а да участват в избора ще е задължително и наказуемо за трите първи със-

ловия, докато най-ниското ще е освободено от наказание. Изтеглените по жребий ще бъдат трима измежду двадесетимата, избрани с вдигане на ръка, а след като жребият посочи от двадесетимата тримата, те трябва да получат и гласовете на проверяващите. **[d]** Ако обаче някой не премине проверката при жребия и отсъждането за която и да е длъжност, на негово място трябва да бъде избран друг при същите условия и проверката за него трябва да се извърши по същия начин.

Остава ни едно длъжностно лице по въпросите, които посочихме по-горе – отговорникът за образованието като цяло на момичетата и на момчетата. Всъщност един трябва да бъде този, който ще ръководи това според законите, на възраст не по-малко от петдесет години, баща на законнородени деца, най-вече на синове, но и на дъщери, а ако не и на двете, поне на едното. Нека **[e]** и самият определен, и този, който му присъжда длъжността, мисли за това, че тя е определено най-значимата сред най-високите длъжности в държавата. Защото за всяко растение, ако бъдат добри първите кълнове, това е решаващо, за да се осигури подходящ край с оглед на добродетелта на собствената му природа – така е при всички растения, и при животните – питомни **[766a]** и диви, – и при хората. А човекът, както твърдим, е питомно животно, но все пак именно ако случи на правилно образование и на щастлива природа, той обикновено става най-божественото и най-питомното животно, докато, ако е отгледан неподходящо и недобре, става най-дивото сред всички, които земята ражда.[38] Заради това законодателят не трябва да допуска отглеждането на децата да се превръща в нещо второстепенно или странично, а най-напред е нужно този, който като длъжностно лице поеме грижите за децата, да бъде избран добре и да е онзи,

който във всички отношения е най-достоен сред гражданите. Най-вече на него, ако е възможно, [b] законодателят трябва да повери да ги ръководи и отговаря за тях. И така, всички длъжностни лица, освен Съвета и пританите, като се съберат в храма на Аполон, трябва да изберат с тайно гласуване онзи от стражите на законите, за който всеки смята, че най-добре ще ръководи въпросите, свързани с образованието. А онзи, за когото бъдат дадени най-много гласове, след като бъде проверен от останалите избрали го длъжностни лица, с изключение на стражите на законите, ще изпълнява длъжността си пет години, а на шестата [c] при същите условия ще бъде избран друг за същата длъжност.

А ако някой, който изпълнява обществена длъжност, умре повече от тридесет дни, преди да е завършила длъжността му, тези, чиято задача е това, трябва да назначат по същия начин друг на тази длъжност.[39] Също ако умре някой настойник на сираци, роднините по бащина и по майчина линия до втори братовчеди, които живеят в страната, трябва да определят друг в рамките на десет дни, иначе всеки от тях ще бъде наказван с една драхма на ден, [d] докато не определят настойник на децата.

Впрочем несъмнено всяка държава би се превърнала в недържава, ако съдилищата в нея не са устроени както трябва.[40] А според нас един безмълвен съдия – такъв, който не говори повече от страните по делото при разискванията, както е при арбитражите, никога не би бил способен да издаде справедлива присъда. Заради това не е лесно, нито когато съдиите са много, да съдят добре, нито когато са малко на брой, но негодни. Необходимо е [e] обектът на спора винаги да се изяснява и от двете страни, а проточването на времето,

както и многократното преглеждане на делото, са от полза за изясняване на спорния въпрос.[41] Заради това тези, които се обвиняват взаимно, най-напред трябва да отидат при съседите и приятелите, които и най-добре познават **[767a]** спорните деяния, а ако при тях човек не получи подходяща присъда, да отиде в друг съд. А ако тези две съдилища не могат да разрешат спора, трето трябва да постави край на процеса.

Всъщност и учредяването на съдилищата представлява по определен начин избор на длъжностни лица. Защото, от една страна, всяко длъжностно лице по необходимост е и съдия по определени въпроси, а пък, от друга страна, съдията, който не е длъжностно лице, в известен смисъл става и длъжностно лице, и то много важно, в деня, когато завършва процеса с присъда. Затова, като приемем, **[b]** че и съдиите са длъжностни лица, нека кажем кои съдии биха били подходящите и за кои случаи и колко са те за всеки случай. И така, с най-голяма власт трябва да бъде този съд, който всички страни ще назначават сами за себе си, като съвместно избират съдии. За останалите случаи нека има две съдилища: едното за случаите, когато някой като частно лице обвинява друго частно лице, че го е онеправдало, и го води в съда, като иска да бъде осъдено; а другото съдилище е за случаите, когато някой смята, че държавата е претърпяла несправедливост **[c]** от някой гражданин и иска да помогне на общите интереси; но пък трябва да бъде казано какви и кои ще са съдиите. И така, първият съд при нас ще бъде общ за всички частни лица, които решават спор помежду си за трети път, като това става по горе-долу следния начин. Става дума за всички длъжностни лица – и тези, чиито длъжности са едногодишни, и онези, които ги изпълняват по-дълго време: когато с месеца след лятното слън-

цестоене започва нова година,[42] точно на предния ден трябва всички длъжностни лица да се съберат в някое светилище [d] и след като са положили клетва пред бога, трябва да изберат – както в началото на жертвоприношение – по един съдия от всяка длъжност: онзи, който във всяка длъжност се смята за най-достоен и изглежда, че най-добре, както и най-благочестиво ще разрешава делата на съгражданите си през започващата година в своята сфера. А тяхната проверка, след като бъдат избрани, ще става пред избралите ги и ако някой не премине проверката, по същия начин да се избере друг на негово място; преминалите проверката пък ще съдят онези, които не са получили присъда в другите съдилища, а гласуването ще бъде явно. Слушатели и зрители [e] на тези процеси задължително ще бъдат съветниците и другите длъжностни лица, които са избрали съдиите, а от останалите – който иска. Ако пък някой обвини някой съдия, че умишлено е издал несправедлива присъда, трябва да отиде да представи обвинението си пред стражите на законите. А на този, който бъде признат за виновен при подобен процес, ще му бъде наложено да плати на ощетения половината от щетите, а ако се прецени, че заслужава по-голямо наказание, тези, които отсъждат по случая, трябва допълнително да преценят какво освен горното той трябва да понесе или да заплати на държавата и на онзи, който е повдигнал обвинението. Колкото до публичните обвинения – [768a] най-напред е необходимо да се предостави възможност на множеството да участва в отсъждането. Защото всички са онеправдани, когато някой постъпи несправедливо спрямо държавата, и с право онези, които останат безучастни при подобни процеси, ще го понесат тежко.[43] Но само началото и краят на такъв процес трябва да бъдат оставени на

народа, докато доказателствената част все пак е за тримата най-високи длъжностни лица, които обвиняемият и обвинителят са избрали със съгласие. А ако те не са могли сами да постигнат съгласие, Съветът ще направи крайния избор **[b]** и за двете страни. Но всъщност и в частните процеси, доколкото е възможно, трябва да участват всички. Защото онзи, който не се възползва от възможността да участва в процеси, смята, че изобщо не е причастен на държавата. Поради това наистина е необходимо да има също съдилища и по фили, където неподкупни пред молбите съдии, избрани по жребий, да съдят на момента, но накрая при всички такива дела трябва да отсъди онзи съд, за който казахме, че наистина възможно най-неподкупно, доколкото е по силите на човека, ще отсъжда за онези, **[c]** които не успяват да разрешат спора си нито пред съседите си, нито в съдилищата по фили.

И така, според нас относно съдилищата (за които всъщност казахме, че не е лесно човек да определи неоспоримо дали са длъжности или не), като при някаква скица на външните очертания, някои неща са казани, докато други са общо взето изоставени. Защото точното узаконяване на съдебните процеси, както и тяхното разделяне, би могло да стане най-правилно определено едва в края на законодателната дейност. Затова нека кажем **[d]** на тези въпроси да ни почакат към края, а колкото до учредяването на останалите длъжности – то, от своя страна, получи почти съвсем пълно законодателство. Цялостното и точно описание на задачите на управлението обаче – и поотделно, и като съвкупност, и за държавата, и в рамките на политическото изкуство като цяло – не може да се направи ясно, преди изложението да достигне края си, като тръгне от началото и премине през следващите, средните

и изобщо всичките си части. Но след като сега, в настоящия момент, то е стигнало до [e] избора на длъжностни лица, то това би било подходящ завършек по предишните въпроси, докато началото на създаването на законите не се нуждае повече от никакво отлагане или пък бавене.

Клиний: Изцяло в съгласие с моето мислене ти изрече горното, чуждестранни приятелю, а това, дето свърза току-що началото с края – тоест: казаното с онова, което предстои да бъде казано, – ми беше още по-приятно от предишните ти думи.

[769a] Атинянинът: Значи нашата разсъдителна игра на старци дотук и досега е хубаво изиграна.[44]

Клиний: Изглежда, ти сочиш хубавото занимание на сериозни мъже.

Атинянинът: Изглежда. Но нека се замислим над следното – дали според теб е така, както според мен.

Клиний: Кое по-точно и по кой въпрос?

Атинянинът: Ти знаеш например, че работата на художниците, изглежда, при всички изображения на живи същества няма край, а с нанасянето или разнасянето на цвета, или както и да наричат това [b] потомците на художниците, изглежда, че това разкрасяване никога няма да спре, така че нарисуваното никога няма да завърши развитието си в посока на по-красивото и по-ясното.

Клиний: Като те слушам, аз самият едва разбирам това, което казваш, понеже изобщо не съм се занимавал с такова изкуство.

Атинянинът: И нищо не си загубил. Но все пак нека се възползваме от казаното по този повод по следния начин. Ако в определен момент [c] някой реши да нарисува възможно

най-красива картина и да я запази с течение на времето никога да не става по-лоша, а само по-добра, ти разбираш, че след като той е смъртен, ако не остави след себе си наследник, който да поправя картината, ако нещо се повреди с времето, и да е способен да добавя пропуснатото поради слабостта на художника в изкуството, и така да продължи да разкрасява картината, то за кратък период от време ще се съхрани резултатът от неговата твърде усилна работа, нали?[45]

Клиний: Това е истина.

[d] Атинянинът: Тогава какво излиза? Нима не ти се струва, че намерението на законодателя е същото? Най-напред да напише законите достатъчно точно, доколкото това е възможно; а после, като мине време и той изпита на дело своите преценки, мислиш ли, че някой законодател би бил толкова безразсъден, че да не знае колко много такива неща неизбежно оставя след себе си, които трябва да изправи някой след него, за да не става държавното устройство в никое отношение по-лошо, а само по-добро **[e]** и да има винаги ред в основаната от него държава?

Клиний: Вероятно – и как иначе – всеки законодател би имал това намерение.

Атинянинът: Но тогава, ако някой би имал някакво средство за това – по какъв начин с дела и с думи той би могъл да научи някой друг да има съзнание, било повече, било по-малко, за това, че трябва да пази и да поправя законите, – нима той би спрял да повтаря това, преди да стигне до целта си?

[770a] Клиний: Как би могъл?

Атинянинът: Следователно в настоящия момент не трябва ли ние, аз и вие двамата, да направим същото?

Клиний: Кое по-точно имаш предвид?

Атинянинът: След като възнамеряваме да създаваме закони и след като сме избрали стражи на законите, ние, които смс в заника на живота си,[46] а те в сравнение с нас са млади, то, както твърдим, ние трябва както заедно да законодателстваме, така и същевременно да се опитваме да направим и тях самите и законодатели, и стражи на законите, доколкото е възможно.

[b] Клиний: Разбира се. Стига да сме достатъчно способни да го направим.

Атинянинът: Нека наистина поне се опитаме и се постараем.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Тогава нека им кажем: "Скъпи спасители на законите, във всички закони, които съставяме, ние сме оставили множество пропуски, а това е неизбежно. Обаче за всичко, и за по-незначителното, и за цялото, не сме пропуснали, доколкото е възможно, да направим в най-общи линии нещо като скица. Вие, от своя страна, ще трябва да допълните очертаното. **[c]** А в каква посока трябва да гледате, за да направите това – нужно е да чуете. Впрочем Мегил, аз и Клиний вече го казахме един на друг неведнъж и се съгласихме, че казаното е хубаво. Но искаме вие да станете наши съмишленици, както и наши ученици, като гледате натам, накъдето ние приехме в съгласие помежду си, че стражът на законите и законодателят трябва да гледа. А съгласието ни имаше една основна точка: както **[d]** изобщо един човек би могъл да стане достоен, ако притежава близката до душата на човека добродетел, независимо дали покрай някоя практика, някой навик или покрай някаква придобивка, някакво влечение, мнение или някакви знания, нсзависимо дали жителите са от мъжки

или женски пол, млади или стари, така, към същото това, за което говорим, трябва да е насочено цялото ни старание през целия ни живот. И не трябва да изглежда, че на която и да е от всички пречки пред него обръща внимание някой човек, **[e]** а накрая и държавата, ако стане ясно, че е неизбежно тя да бъде разрушена, преди да стигне дотам, попаднала под едно робско иго, да се управлява от по-лоши хора, или той сам да напусне държавата като изгнаник. Така че всичко това трябва да се понесе и изтърпи вместо държавното устройство да се промени така, че със самата си природа да прави хората по-лоши.[47] По това ние и по-рано постигнахме съгласие, а сега вие, като имате предвид тези две цели, похвалете и **[771a]** порицайте пред нас всички закони, които не са способни да ги достигнат, а на способните се радвайте и като ги приемете приветливо, заживейте с тях! А колкото до другите занимания – тези, които са устремени към друго от така наречените блага, – на тях трябва да им кажете ‘сбогом’.

А след това за нашите закони началото нека да бъде следното: да тръгне от свещенодействията. И така, най-напред трябва да разгледаме отново числото пет хиляди и четиридесет – колко **[b]** удобни деления съдържаше и съдържа и цялото, и разделено по фили, като определихме – тогава то е точно една дванадесета част от цялото, което прави съвсем правилно двадесет пъти по двадесет и едно. И цялото наше число се дели на дванадесет, а дванадесет е и броят на филите. Всъщност нужно е да мислим всяка част за свещена, за дар от бога, като всяка следва месеците в кръговрата на вселената. Затова и всяка държава при тези деления я води вродената ѝ склонност към свещеното, като може би едни законодатели по-правилно от други са направили това деление

и по-щастливо са го осветили. [c] Но ние сега твърдим, че твърде правилно сме избрали числото пет хиляди и четиридесет, което съдържа всички деления, като се тръгне от едно до дванадесет, с изключение на делението на единадесет (но и то самото предлага съвсем лесно изцеление за това – да бъдат извадени две домашни огнища от двете страни).[48] А че това е истина не би било трудно, ако имаме време, митът да го докаже. Затова нека, ако се доверим на това, което се говори в момента, [d] и на това изчисление, да разделим страната и тържествено да посочим за всяка част някой бог или потомък на бог, а след като им отдадем необходимото внимание, нека правим за тях две събрания всеки месец във връзка с жертвоприношенията, дванадесет според делението на филите, дванадесет и според делението на самия град – разбира се, най-напред заради благоразположението на боговете и свързаните с боговете същества, а на второ място – в името на близостта между нас самите и взаимното ни опознаване и както бихме могли да кажем [e] – в името на общуванс\то ни като цяло. Впрочем и в общността и съединението на брака е необходимо да се премахне непознаването между хората, от които човек си взима жена, а и при кого тя отива, като определено е твърде ценно да не се прави никаква грешка в тези работи, доколкото е възможно. Затова със същата сериозност трябва да се уреждат и забавленията на участващите в хорове танцьори и танцьорки, [772a] момчета и момичета, и именно като хем наблюдават, хем биват наблюдавани разумно и в една възраст, за която ги има уместните поводи, голи (и мъже, и жени), докъдето позволява общият за всички благоразумен срам. А ръководители и организатори в случая ще бъдат длъжностните лица, отговарящи за хоровете, както и законо-

дателите заедно със стражите на законите, които ще уредят всичко онова, което сме пропуснали. А както казахме, неизбежно е законодателят да оставя настрана всякакви [b] и множество по-незначителни детайли по тези въпроси, но онези, които са придобили опит по тях, винаги всяка година, като се учат от практиката, ще ги нареждат и ще ги променят всяка година, за да ги поправят, докато се прецени, че е постигнато достатъчно определение за тези узаконения и занимания. И така, един период – и подходящ, и достатъчен – за изпитване на всичко постановено и изцяло при жертвоприношенията и танците би могъл да бъде десетгодишен, като докато е жив законодателят, който ги е уредил, [c] това се прави заедно с него, а след неговата смърт – всички длъжности сами съобщават пред стражите на законите онова, което е пропуснато относно тяхната длъжност, за да бъде то поправено, докато се прецени, че всяко отделно нещо е изработено хубаво до край, и тогава, след като бъдат определени неподвижните положения, тези закони вече ще бъдат прилагани заедно с другите, които е наложил законодателят, който в началото е бил назначен за това. По тези въпроси те да не променят никога нищо по своя воля, а ако някаква необходимост ги накара в един момент да предприемат това, то трябва всички [d] длъжностни лица да дадат съвет и като се събере целият народ и се привлекат всички прорицания от боговете, само ако всички са съгласни, тогава да се променя, докато иначе – никога и по никакъв начин, а този, който се противопоставя на промяната – да надделява винаги в съгласие със закона.

И така, когато и доколкото някой от тези, които са навършили двадесет и пет години, докато гледа и е гледан от останалите, е убеден, че е намерил някого, в съответствие

със своите намерения, който е подходящ, за да се свърже с него и да създават деца, **[e]** то той трябва да встъпи в брак, преди да стане на тридесет и пет години, но нека най-напред чуе как трябва да търси подходящото и пригодното. Защото, както твърди Клиний, пред всеки закон трябва да се поставя подходящата за него прелюдия.[49]

Клиний: Чужденецо, чудесно ми го припомни, и то като повод от разговора, който според мен е твърде удачен.

Атинянинът: Добре го каза. Затова нека кажем на някой потомък на достойни предци: **[773a]** Момче, трябва да се сключва брак, който е одобрен от страна на разсъдителните хора, които биха те посъветвали нито да бягаш от брака с бедни хора, нито да преследваш изключително онзи с богати, но ако в другите отношение нещата са равни, винаги по-скромният се цени повече при встъпване в такъв съюз. Впрочем той би бил полезен и за града по същия начин, както и за встъпващите в него семейства. Защото с оглед на добродетелта средното и съразмерното е хиляди пъти по-добро от неумереното. И на умерени бащи трябва **[b]** да се стреми да стане зет този, който сам за себе си съзнава, че се насочва към всички дела по-стремително и по-бързо от необходимото. Онзи пък, който по природа има противоположните качества, трябва да се отправя към противоположното брачно обвързване. И според всичко това за брака може да има само една поука: всеки трябва да се насочва към полезния за града брак, а не към най-приятния за него самия. А по природа всеки някак се насочва винаги към най-подобното му, откъдето градът като цяло **[c]** става неравен по отношение на богатство и типове нрави.[50] Оттук онова, което не искаме да се случва на нас самите, се случва, и то твърде често, на повечето държави. И

именно това с думи трябва да се нареди в закон: да не се жени богат за богат, нито някой по-влиятелен да го прави с друг такъв, а да се задължават по-бързите характери да се насочват към по-бавните, а по-бавните – към по-бързите чрез съюза на брака, а поради това би било смешно да се възбужда гняв у мнозина. Защото не е лесно да се проумее, че държавата трябва **[d]** да прилича на сместа в един кратер, в който налятото вино кипи като полудяло, но усмирено от един друг, трезв бог, който му е предложил да влезе в една хубава общност, се превръща в добра и умерена напитка.[51] Но че същото се случва в свързването, от което се раждат деца – това не е способен да види ясно никой, така да се каже. Точно заради това е неизбежно законът да пропуска подобни въпроси, а човек трябва да се опитва припявайки[52] да убеждава всекиго да цени повече еднаквото положение между децата си, отколкото **[e]** равенството в брака, което е ненаситно за богатство, и да разубеждава чрез порицание онзи, който се е засилил към богатството в брака, но не като го принуждава с писан закон.

И така, за браковете това трябва да бъде казано като увещание и, разбира се, особено казаното по-рано – че човек трябва да продължава вечно възраждащия се ход на природата и като оставя след себе си деца на децата си, за да осигурява винаги **[774a]** за бога служители на свое място. Следователно всичко това, а и още повече неща човек би могъл да каже за браковете, ако правилно създава прелюдия за това, че трябва да се женим. А ако все пак някой умишлено не се подчинява, държи се в града чуждо и безучастно и достига до тридесет и пет годишна възраст, без да е встъпил в брак, трябва да му се налага глоба всяка година, която за най-високото съсловие е сто драхми, за второто – седемдесет, за третото – шестдесет,

а за четвъртото – тридесет. А тази сума ще бъде посвещавана на Хера.[53] **[b]** Онзи пък, който не я заплаща през съответната година, ще я дължи в десеторен размер. С това нека се занимава ковчежникът на богинята, а ако той не го прави, сам ще дължи сумата и всеки ковчежник ще дава отчет за това във финансовите документи. Всъщност този, който не желае да се жени, няма да бъде наказван само с тази парична сума, но и ще бъде незачитан с никаква почит от страна на младите[54] и никой от младите не трябва да му се подчинява за нищо; а ако той се захване да наказва някой друг, всеки трябва да оказва помощ и **[c]** да защитава жертвата, а този, който макар да присъства, не му окаже помощ, да бъде определян от закона за страхливец и за недостоен гражданин.

За зестрата говорихме и по-рано, но нека отново бъде повторено, че 'равно за равно' означава, че бедните ще остаряват, без – поради недостиг на средства – да получат или да дадат зестра.[55] Защото необходимото е налично за всички в нашия град, а така дори би имало по-малко надменност у жените и по-малко низко и неблагородно **[d]** робство заради пари у съпрузите. И този, който се подчинява на това, би извършил едно хубаво дело, докато онзи, който не се подчинява, а или дава, или взима за дрехи сума, по-голяма от петдесет драхми, този от следващото по ред съсловие – повече от една мина, третият пък – повече от мина и половина, а следващият – този, който е от най-високото съсловие – две мини, такъв човек ще дължи на публичната хазна още толкова; а пък даденото или полученото – да бъде посвещавано на Хера и на Зевс, като трябва да го събират ковчежниците на **[e]** тези две божества, както бе определено ковчежниците на Хера вина-

ги да събират и глобите от тези, които не се женят, иначе ще заплащат глобата от собствените си средства.

С най-голяма сила и първо ще е обещанието за брак на бащата, второ – на дядото, а трето – на братята от един и същ баща; а после – ако няма такива хора – на роднините по майчина линия – в същия ред. Ако обаче се появи някакъв необичаен случай, то винаги най-близките роднини заедно с настойниците ще бъдат овластени за това.

А за всички жертвоприношения преди брака или за което и да е друго **[775a]** священодействие, свързано с него – което подобава да се извърши преди, по време на и след сватбата, – всеки човек трябва да пита тълкувателите и ако им се подчини, нека смята, че за него всичко ще се случи по подходящ начин.

А колкото до сватбените угощения – на тях трябва да бъдат поканени не повече от петима приятели и приятелки от всяка страна, а роднини и близки – също по толкова от всяка страна; разходите пък да не бъдат – в зависимост от състоянието на всекиго – по-големи от една мина за този, който е от най-високото съсловие, половината от това за следващия го и **[b]** като се намаляват така нататък – за всички съсловия. И този, който се съобразява със закона, всички трябва да го хвалят, докато онзи, който не се съобразява – стражите на законите трябва да го наказват като лишен от усет за красивото и като необразован в законите, свързани със сватбените Музи. А да се пие до пиянство[56] не подобава и изобщо, освен на празниците в чест на бога, който ни е дал виното, а и не е безопасно, особено за човека, който се отнася сериозно към брака, а най-вече в този случай да бъдат разсъдителни подобава **[c]** на младоженката и младоженеца, след като те

предприемат една никак не незначителна промяна в живота си, а освен това създаденото от тях трябва винаги да се ражда от възможно най-разсъдителни родители; защото изобщо не е ясно коя нощ или кой ден ще го създаде с помощта на божеството. И освен това създаването на деца не трябва да се извършва от тела, отслабени от пиянството, а зародишът трябва да се поражда стабилно, неблуждаещо, спокойно и както следва. А напилият се с вино и сам отнася, и нанася удари във всички посоки, **[d]** в неистово състояние са и тялото, и душата му. Затова пияният е разстроен, както и негоден да сее семе дотолкова, че по всяка вероятност би създал същества, отклоняващи се от нормата и ненадеждни, и изобщо нищо правилно като характер и като тяло. Затова човек трябва през цялата година и през целия си живот, но най-вече през времето, когато създава потомство, повече да внимава и да не прави съзнателно нищо, което е вредно за здравето или пък е свързано с крайна надменност или несправедливост (защото е неизбежно в душите и телата на родените това да се отпечатва като вкоренено, а така се раждат **[e]** по-лоши във всяко отношение същества), затова особено през онази нощ и онзи ден човек трябва да се въздържа от подобни прояви. Впрочем началото, издигнато до божество при хората, спасява всичко, ако получава подобаващата му се почит от страна на всеки, който се възползва от него и е облагодетелстван.

А този, който се жени, трябва, след като реши коя от двете къщи, **[776a]** от които има дял, да бъде родно място и място за отглеждане на децата му и се отдели от баща си и майка си, там да гради брака си, там да живее и да отглежда и самия себе си, и потомците си.[57] Защото ако в отношенията на близост присъства известен копнеж, той скрепява и свързва здра-

во всички характери; от своя страна прекалено дългото съвместно живеене обаче, което не съдържа копнежа, пораждан с времето, кара хората да се отдалечават един от друг поради прекомерно удовлетворение. Именно поради това трябва, след като на майката и бащата на жениха и на родителите на жената бъдат оставени собствените им домове, младите да си живеят, все едно **[b]** че са пристигнали в някоя колония, като само ги посещават и биват посещавани от тях, а като създават и отглеждат деца, да предават живота като факел[58] едни на други и винаги да почитат боговете според законите.

А след това относно имуществото – колко трябва да е придобил човек, така че да има съвсем прилично състояние? Всъщност по-голяма част от имуществото не е трудно нито да се опише, нито да се придобие, обаче във връзка с робите това е трудно **[c]** във всяко отношение. А причината е, че за това говорим по един начин неправилно, а по друг начин – правилно; защото и това, което казваме за робите, е или противоположно на ползата от тях, или в друг случай – съобразено с тази полза.

Мегил: Но какво имаме всъщност предвид? Защото, чуждестранни приятелю, ние не разбираме напълно това, което ти казваш сега.

Атиняининът: Но това е съвсем естествено, Мегиле. Впрочем за почти всички гърци илотията на лакедемонците би могла да създаде твърде голямо затруднение и спор между тези, според които тя е възникнала добре, и онези, според които – недобре, докато робството на хераклейците **[d]** след поробването им от мариандините би предизвикало по-малък спор, както и, от своя страна, племето на пенестите в Тесалия.[59] А като имаме предвид тези и всички други подобни

примери – то какво трябва да правим във връзка с придобиването на роби? А по-точно онова, което стана така, че аз казах, когато засегнах въпроса в разсъжденията си, а ти ме попита естествено какво всъщност твърдя, е следното. Знаем и по някакъв начин всички бихме казали, че трябва да имаме възможно най-добронамерени и най-добри роби. Защото вече мнозина роби са се оказвали по-добри с оглед на добродетелта от някои братя и синове и са спасявали господарите си, **[e]** имуществото и целите им домове. Впрочем нали знаем, че това се говори за робите.

Мегил: Несъмнено.

Атинянинът: Но казваме и обратното – че няма нищо здраво в една робска душа, и че този, който има ум, не трябва никога за нищо да не се доверява на това съсловие, нали? А и най-мъдрият наш поет го е разкрил, казвайки за Зевс:

„**[777a]** Ех, половината доблест оставя у смъртните хора
далекозрящият Зевс, щом им прати деня на робия.[60]“

Всъщност за това хората са разделени в мислите си, като едните изобщо не вярват на робското съсловие и както подобава за животни, не само три, но дори повече пъти превръщат в робски душите на своите роби с остриета и камшици; другите пък, от своя страна, правят обратното на всичко това.[61]

Мегил: Несъмнено.

[b] Клиний: Тогава, след като хората се различават толкова, какво по-точно, чуждестранни приятелю, трябва да направим ние на свой ред за нашата страна – във връзка и с придобиването, и наказването на роби?

Атинянинът: Как какво, Клиние? Ясно е, че човекът е

инатливо животно и че по никакъв начин не иска да се пригоди и нагоди, както изглежда, към неизбежното разграничение – на дело да се разграничават робът и свободният господар, **[c]** и затова той е наистина трудна придобивка. Защото на дело многократно е било показвано колко злини се случват – около месенците[62] са възниквали чести бунтове, които станали обичайни, както и в градовете, които притежават много роби, говорещи един език, а още и всевъзможните дела на крадци и страдания от така наречените пирати, които са действали около Италия. След като погледне към всичко това, човек би изпаднал в недоумение какво трябва да се прави по всички тези въпроси. Затова явно ни остават само две средства: тези, които **[d]** биха могли да робуват лесно, да не са нито от една и съща родина[63] и най-вече, доколкото е възможно, да говорят на различни езици и да ги отглеждаме правилно, не само заради тях самите, но още повече като мислим за самите нас. А отглеждането на подобни хора предполага да не стигаме до безобразия и надменност спрямо робите, а ако е възможно, да се държим с тях по-малко несправедливо, отколкото с равните ни. Защото е пределно ясно, че този, който уважава естествената, а не измислената правда и който наистина мрази несправедливото, ще се държи така спрямо онези хора, спрямо които за него е по-лесно да извършва несправедливост. Следователно този, който се оказва неопетнен от **[e]** нечестивост и несправедливост в нравите и делата си спрямо робите, би бил най-подходящ да посява семето, от което израства добродетелта, а същото това е правилно да се каже, когато говорим и за някой господар, и за тирана, и за всеки, който упражнява някаква власт спрямо по-слаб от него. Разбира се, когато правдата го налага, трябва да наказ-

ваме робите, и то не като ги наставляваме, както правим по-меко спрямо свободни хора. А общо взето всяко обръщение с думи към някой роб **[778a]** трябва да бъде заповед,[64] като никога по никакъв начин не се заиграваме с робите, независимо дали са жени или мъже, а именно така мнозина обичат да кокетничат твърде неразумно с робите и правят по-тежък живота и на онези, които са управлявани, и на себе си самите, които управляват.

Клиний: Прав си.

Атинянинът: Следователно, след като нашият гражданин си е осигурил роби, колкото е възможно повече и по-годни да му помагат във всички дейности, то след това не трябва ли да скицираме в нашия разговор сградите?

Клиний: Определено.

[b] Атинянинът: И наистина изглежда, че, така да се каже, трябва да се погрижим за строителството в цялост, след като всъщност градът е нов и незастроен по-рано: по какъв начин ще се изгражда всичко и особено светилищата и стените. А това, Клиние, можеше да дойде преди въпроса за брака, но след като сега се появява в разговора ни, то е съвсем допустимо да стане по този начин. Но все пак, когато това се осъществява на дело, след като сме се занимали, ако богът пожелае, с тези въпроси преди онези за брака, последните тогава вече **[c]** ще ги поставим като завършек на всички подобни въпроси. Но сега нека ги проследим накратко, все едно само ги скицираме.

Клиний: Напълно.

Атинянинът: И така, светилищата трябва да се разполагат около цялата агора, а градът като цяло – в кръг по високите места, заради укрепеността и чистотата му. А близо до

светилищата ще бъдат постройките за длъжностните лица и съдилищата, понеже в тях като най-свещени места ще се получава и раздава справедливост, като те са както **[d]** места за благочестиви въпроси, така и жилища на също такива богове; а тук влизат съдилищата, в които се разглеждат процесите, свързани с убийство, както и всички, при които се изисква смъртно наказание. А колкото до стените, Мегиле, аз поне бих се присъединил към мнението на Спарта – стените да се оставят да спят дълбоко в земята и да не се издигат,[65] по следните причини. Впрочем хубаво ги възпява и това поетическо слово: стените трябва да са по-скоро от мед и желязо, **[e]** а не от пръст.[66] А нашето положение освен това би си навлякло справедливо голям смях – да изпращаме всяка година младежите из страната, едни – за да натрупват земя, други – за да прокопават ровове, трети пък – за да затварят и чрез някакви укрепления пътя на враговете, така че да не им позволят да прекрачат границите на страната. А ако бихме се оградили със стена, това най-напред по никакъв начин не е полезно за здравето на градовете, а обикновено води до едно разнежено поведение на душите на обитателите им, като ги подканя **[779a]** да търсят убежище в стената, а не сами да отблъскват враговете и не именно с това, че постоянно осигуряват стражи в самия град и през нощта, и през деня, да постигат спасение; а да мислят, че след като са се оградили със стени и с порти, действително ще имат средство за спасение, дори и когато спят, все едно са родени, за да не полагат никакво усилие, и не знаят, че, напротив, леснината всъщност идва с усилията; обратно, именно от позорната леснина и безгрижност, смятам аз, е естествено да се пораждат усилията. Но ако все пак хората **[b]** имат нужда от някаква стена, то постройките

на частните домове трябва от самото начало да се разполагат така, че целият град сам по себе си да представлява една стена, предлагаща защита с еднообразието и сходството вследствие на това, че всички къщи са обърнати към улиците, а това няма да е и неприятна гледка, след като градът ще има формата на една-единствена къща, а и благодарение на по-лесното му охраняване би имало предимство за спасението и на целия град, и на всеки човек.[67] А за това да се запазят първоначалните постройки – би било подобаващо да се полагат грижи най-вече от страна на обитателите им; **[c]** а пък астиномите ще следят за тези грижи и ще принуждават с парични наказания пренебрегващия ги да ги изпълнява, като ще следят и за чистотата на всички сгради в центъра на града, и за това, никое частно лице да не посяга на никоя от градските постройки, нито на изкопите. Разбира се, нужно е те да следят също и за доброто стичане на водите, които идват от Зевс, а и за всичко, което би подобавало да се урежда вътре и извън града. А след като обозрат благодарение на опита си всичко по тези въпроси, **[d]** стражите на законите трябва да направят добавки в законите, както и по всички други въпроси, които законът е пропуснал поради невъзможността да ги обхване в началото. А щом като са изградени и тези постройки, и онези на агората, както и гимназионите, и всички учебни сгради и те очакват своите посетители, а театрите – зрителите си, нека се отправим към въпросите, които следват тези за брака, като се придържаме към реда на законодателството.

Клиний: Чудесно.

Атинянинът: Тогава нека, Клиние, темата за брака бъде приключена за нас в този ѝ вид. А сега би следвал периодът, не по-малко от една година, преди раждането на деца **[e]** – по

какъв точно начин трябва да живеят през това време младоженецът и младоженката в един град, който иска да изпъква сред останалите (а това именно е съдържанието на току-що казаното). Да се определи това не е най-простото нещо, а и макар и по-рано да имаше не малко подобни трудности, това е още по-трудно да бъде прието от множеството. И все пак, Клиние, това, което се смята за правилно и истинно, трябва да бъде казано на всяка цена.

Клиний: Определено.

[780a] Атинянинът: И така, този, който мисли да предлага на държавите закони за това, по какъв начин гражданите трябва да живеят при изпълнение на публичните и общностни дейности, докато за частните дела смята, че не трябва да го прави, дори да е необходимо, а за всички трябва да има възможност да прекарват деня си, както искат, и че не трябва всичко да се случва с някакъв ред, а като е оставил частните въпроси неузаконени, смята, че само общностните и публични дейности ще накарат хората да живеят със закони, той не разсъждава правилно. Но всъщност заради какво бе казано това? Заради следното: ще потвърдим, че младоженците при нас не трябва да посещават сиситиите нито по-различно, **[b]** нито по-рядко в сравнение с времето преди брака. Всъщност и тази практика е била учудваща, когато в началото и за първи път се е появила по вашите места, след като, както поне е вероятно, или някоя война я е узаконила, или някое друго събитие, оказало ви същото въздействие при недостига ви на хора и завладени от голямо затруднение, но след като сте вкусили и сте били принудени да практикувате сиситиите, започнало да изглежда, **[c]** че този обичай е изключително полезен

за спасението ви и точно по някакъв такъв начин практиката на сиситиите е била установена при вас.[68]

Клиний: Да, така изглежда.

Атинянинът: Аз всъщност казвах, че едно време за някои хора тази практика е била учудваща и било страшно тя да се предписва, а сега на този, който нарежда същото, не би му било толкова трудно да го узакони. Но колкото до онова, което го следва – което, ако се случва, би се случвало по природа правилно, макар и сега да не се случва никъде, и което почти кара законодателя, както се казва на шега, 'да преде за огъня'[69] и да извършва хиляди други такива безполезни неща – това не е **[d]** лесно нито да се опише с думи, нито след като се опише, да се извърши.

Клиний: Но всъщност, чуждестранни приятелю, изглежда, че ти сериозно се колебаеш дали да се захванеш да говориш за това?

Атинянинът: Добре би било да ме послушате, за да не отделяме напразно много време за това. Защото всичко, което се случва в държавата, ако е причастно на ред и закон, постига всички блага, докато повечето от онези неща, които са безредни или пък лошо установени, унищожават другите, които са добре уредени. А за това е пример и онова, за което говорим в момента. Впрочем, Клиние и Мегиле, при вас **[e]** сиситиите за мъжете са хубаво и заедно с това, както казах, удивително устроени по някаква божествена необходимост, докато въпросът за жените **[781a]** изобщо неправилно е оставен без закони и обичаят на техните сиситии не е изяснен, а напротив – този наш човешки пол, женският, който по природа е по-потаен и по-лукав поради слабостта си, е бил изоставен в безредие, след като законодателят неправилно е

отстъпил по повод на него. А поради факта, че този въпрос е пренебрегнат, много други неща ви се изплъзват, а те щяха да са в много по-добро състояние, отколкото са сега, ако бяха получили закони.[70] Впрочем не само тази половина **[b]** – на жените, – както би могло ни се стори, е неуредена и оставена без внимание, доколкото женският пол при нас с оглед на добродетелта е по-долен от мъжкия, но толкова, или дори двойно повече, го превъзхожда с оглед на повечето други неща.[71] Затова с оглед на благополучието на държавата по-добре е това да се разгледа наново и да се поправи, и всички занимания да се уредят като общи за мъжете и за жените. Докато сега се е озовал в това положение, което по никакъв начин не е щастливо, така че, **[c]** ако имаме ум, не е добре да споменаваме за това поне в другите места и държави, където сиситиите изобщо не са приети като публично занимание. Тогава как на дело човек може да се захване, без да става за смях, да накара насила жените да бъдат наблюдавани, докато открито поглъщат храни и питиета? Защото няма нищо, което този пол би понесъл по-трудно от това. Жените са свикнали да живеят скрито и на тъмно и ако бъдат изкарани на светло насила, ще се съпротивляват с всички сили на законодателя и ще имат **[d]** сериозни основания за това. И все пак, макар другаде, както казах, те да не биха понесли той да им казва кое е правилно, без да се развикат, тук може би биха приели.[72] Затова, ако ви се струва, че благодарение на тези разсъждения разговорът ни за държавното устройство като цяло не е бил неуспешен, искам да ви обясня, че горното е нещо добро и подобаващо, ако и вие сте склонни да ме слушате, а ако не – да оставим този въпрос.

Клиний: Но, чуждестранни приятелю, ние двамата, разбира се, удивително и напълно сме склонни да слушаме.

Атинянинът: Да слушаме тогава. Но не се чудете, ако ви се стори, **[e]** че тръгвам отдалече. Защото ние се радваме на свободно време и нищо не ни кара да бързаме и да не разгледаме изцяло и от всички страни въпросите, свързани със законите.

Клиний: Правилно го каза.

Атинянинът: Тогава нека отново направим крачка назад към нашите първи разсъждения. Защото именно това поне всеки човек трябва добре да разбира: човешкият род изобщо не е имал **[782a]** никакво начало, нито някога ще има край, а винаги е съществувал и ще съществува завинаги, иначе не би било възможно да се проследи продължителността на времето, откакто първоначално се е породил.

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: А какво да кажем за следното? Създавания и унищожения на държави, най-разнообразни обичаи, с ред и безредни, желания за всевъзможни храни и питиета, както и за други наслаждения, във всякакви случаи и навсякъде по земята – нима не смятаме, че ги е имало? Както и най-разнообразни обрати в сезоните, при които най-вероятно живите същества **[b]** са претърпявали изключително много преобразувания?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Значи какво? Вярваме ли, че в един момент лозите са се появили някъде, без да са съществували по-рано? А същото не е ли и с маслиновите дървета, и с даровете на Деметра и Кора? Не е ли бил някой си Триптолем техен служител?[73] А по времето, когато тях още ги е няма-

ло, не смятаме ли, че живите същества, както и досега, са се обърнали към взаимното си изяждане?

Клиний: Как иначе?

[c] Атинянинът: А това да се принасят хора в жертва е запазено и днес още на много места, както виждаме.[74] Но и обратното чуваме на други места, че във времето, когато хората не се осмелявали да вкусват дори волско месо и жертвите за боговете не били животни, а сладкиши и плодове, напоени с мед, и други такива чисти жертви, а хората се въздържали от месо, понеже не било благочестиво да се яде месо, както и да се омърсяват олтарите на боговете с кръв, но сред нас тогава някои хора са живеели така наречения орфически живот, като са приемали всичко, което няма душа, и обратно – въздържали са се **[d]** от всичко, което има душа.[75]

Клиний: Ти спомена неща, за които много се говори и заслужават да им се вярва.

Атинянинът: Но все пак някой би могъл да попита защо всъщност ви разказах всичко това сега?

Клиний: Правилно предположи, чужденецо.

Атинянинът: Тогава, Клиние, ще се опитам да ви обясня, стига да успея, и това, което следва.

Клиний: Ами можеш да говориш.

Атинянинът: Аз виждам, че всичко при хората е зависимо от три потребности и влечения, от които произхожда добродетел, ако те бъдат направлявани правилно, **[e]** и обратното на нея, ако са поведени лошо. Това са храната и напитките, към които още от раждането си всяко живо същество изпитва пълна вродена любов и се изпълва с ярост и непокорност към този, който му казва, че трябва да прави нещо друго, вместо, като задоволява всички тези удоволствия и влечения, да

трябва да ги освобождава от всяко страдание. А в нас има и трета **[783a]**, твърде сериозна потребност – като последна се разпалва една твърде остра любов, която прави хората изобщо най-палещи се от лудости – тази, която се разпалва с най-голяма надменност при размножението на рода. И така, тези три заболявания, като ги обръщаме от така нареченото най-приятно към най-доброто, трябва да се опитваме да ги удържаме с трите най-сериозни средства за това: със страха, закона и с истинното слово, при това се обръщаме и към Музите като към богини на състезанията, **[b]** за да намалят разрастването и разпространението им.[76]

А пък след въпроса за брака ще поставим, разбира се, този за раждането на деца, а след раждането им идва отглеждането и образованието им. И може би, ако по този начин се движат разсъжденията ни, то и всеки наш закон би завършвал така, както когато преди малко стигнахме до сиситиите и попитахме дали тези събирания трябва да се осъществяват наистина и при жените или само при мъжете, и ако сме се сближили повече със самите мъже и жени, вероятно ще разберем по-добре и въпросите, които ги предхождаха; а и дори те сега все още да са неузаконени, **[c]** след като ги уредим, ще продължим напред, и както бе казано току що, ще разберем по-ясно и самите тях, и по-добре бихме постановили подобаващите и подходящите за тях закони.[77]

Клиний: Напълно си прав.

Атинянинът: Тогава нека запазим в паметта си казаното току-що, защото може би в някой момент ще имаме нужда от всичко това.

Клиний: За кое по-точно ни препоръчваш това?

Атинянинът: За онова, което определихме с тези три

думи: говорихме донякъде за яденето, на второ място – за пиенето, и на трето – за нещо като **[d]** разтрисане от любовното общуване.

Клиний: Непременно ще запомним, чуждестранни приятелю, това, което ни препоръчваш.

Атинянинът: Хубаво. Но да отидем при младоженците, за да ги поучим как и по какъв начин трябва да създават деца, и ако в крайна сметка не ги убедим, ще ги заплашим с някои закони.

Клиний: Как по-точно?

Атинянинът: Младоженката и младоженецът трябва да мислят за това, как да предложат на града възможно най-красиви и най-добри деца. **[e]** А всички хора, които участват в каквато и да е дейност, когато използват и спрямо себе си, и спрямо дейността ума си, постигат всичко да е красиво и добро, а ако не го използват или нямат ум – става обратното. Затова и младоженецът трябва да използва ума си и спрямо младата си съпруга, и при създаването на деца, а по същия начин – и съпругата, и то особено през времето, когато още не **[784a]** са им се родили деца. Затова за надзирателки ще са назначени онези жени, които – повече или по-малко на брой – ние сме избрали (длъжностните лица ще преценят колко да са и кога да ги назначат). Те трябва да се събират всеки ден при храма на Илития за време до една трета от часа,[78] а така, след като са се събрали там, те ще си съобщават една на друга, ако някоя е видяла някой – било мъж, било жена – от тези, които би трябвало да създават деца, да се занимава с нещо различно от нареденото му **[b]** при жертвоприношенията и свещенодействията по време на сватбата. А пък създаването на деца и пазенето на тези, които създават деца, да продължа-

ва десет години, но не по-дълго време, за да има плавен ход на ражданията. А онези, които в рамките на този период останат бездетни, трябва да се разделят, като обмислят заедно с роднините си и с жените длъжностни лица, кое е полезно за всяка една от страните. Ако обаче възникне някакъв спор за подобаващото и полезното на някоя от двете страни, **[c]** въпросът трябва да се прехвърли на десетима избрани за това стражи на законите, към чиито нареждания страните трябва да се придържат. Жените пък трябва да влизат в домовете на младоженците[79] и било чрез напътстване, било чрез заплахи, трябва да ги възпират от грешките и невежеството им; а ако не успеят, трябва да отидат да съобщят за това на стражите на законите, които от своя страна няма да го допускат повече. Но ако и те по някакъв начин не успеят, те трябва да го обявят публично, като запишат името и се закълнат, че всъщност не са способни **[d]** да направят по-добър този и този. Този пък, за когото това е записано, но не е победил в съда записалите го, ще бъде лишен от следните почести: да не ходи на сватби, нито на жертвоприношения за новородени деца, а ако отиде, този, който иска, може безнаказано да го наказва с удари. Същото впрочем трябва да бъде узаконено и за жените: такава жена да не участва в женските процесии и почести, да не присъства на сватби и на тържествата за новородено,[80] ако по същия начин **[e]** е била записана като нарушаваща реда и не е спечелила в съда. А ако след като му се родят деца според законите, някой влезе в сексуално общуване с чужда жена или пък някоя жена – с чужд мъж, ако това става между хора в още детеродна възраст, за тях ще има същите наказателни мерки, които бяха определени за тези, на които им се раждат повече деца. А след налагането на тези мерки мъжът и жената, които

са благоразумни, ще се ползват с добро име в тази област, докато онези, които се държат по противоположния начин – ще бъдат и почитани по противоположния начин, или по-скоро ще бъдат лишавани от почит. И ако по тези въпроси **[785a]** повечето хора спазват мярката, то те могат да се отминат с мълчание и без да се узаконяват, но ако не се спазва редът, след като се уредят със закон, в този случай ще се действа според постановените тогава закони. Впрочем начало на живота на всеки човек е първата година и тя трябва да бъде вписана в родовите светилища като начало на живота му. Като за всяко момче и момиче да бъде добавян на белосана стена във всяка фратрия редът на длъжностните лица, който се изчислява според годините,[81] като живите жители на фратрията **[b]** винаги ще бъдат записвани един до друг, а имената на напусналите живота ще се изтриват. Граница на възрастта за брак за девойката да бъде от шестнадесет до двадесет години, с което се ограничава най-дългото време, а за младежа – от тридесет до тридесет и пет години; а за встъпването в длъжност – долната граница за жената е четиридесет, а за мъжа – тридесет години; а за да участва във война, мъжът трябва да е между двадесет и шестдесетгодишен; а за жената – ако се прецени, че тя може да бъде използвана по военни дела, след като е родила деца, да се нарежда на всяка възможното и подходящото за нея до петдесетгодишна възраст.[82]

СЕДМА КНИГА

[788a] Атинянинът: А след като са родени децата от мъжки и от женски пол, сякаш би било най-правилно нататък да поговорим за възпитанието и образованието им.[1] Да остане този въпрос необсъден е напълно невъзможно, но това, което ще кажем по него, може би ще ни се стори по-скоро подобно на някакво поучение и увещание, отколкото на закон. Защото в частния живот и във всяко семейство се случват множество дреболии, които не са очевидни за всички, а в зависимост **[b]** от страданието, удоволствието и влеченията на отделния човек се случват различни неща, които са в противоречие със съветите на законодателя, в резултат от нравите на гражданите, които биха могли да са разнообразни и да не си приличат помежду си. А това е лошо за всяка държава. Впрочем поради незначителността на тези случки, макар те да са чести, неподходящо е, а и безобразно,[2] за да бъдат направени те наказуеми, да се създават закони, но пък това, хората да свикнат да престъпват законите дори за незначителни, но често случващи се неща, ще унищожи законите, дори да са постановени писмено.[3] **[c]** Така че за тези неща е изключително трудно да се създават закони, но да се мълчи е невъзможно. А това, което казвам, трябва да се опитам да го изясня, все едно показвам на светло образци,[4] защото сега, както изглежда, думите ми са забулени в тъмнина.

Клиний: Самата истина.

Атинянинът: И така, вече донякъде правилно бе обясне-

но, че правилното отглеждане трябва да се покаже напълно способно да прави телата и душите възможно най-красиви и най-добри.[5]

Клиний: Как иначе?

[d] Атинянинът: А да станат телата най-красиви – това според мен е твърде просто: те трябва още от детството да израстват възможно най-правилно.

Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: И какво? Не разбираме ли следното: началното развитие на всяко живо същество е определено най-голямо и най-силно, така че мнозина са оспорвали твърдението, че човешкият ръст става двоен спрямо този на петгодишна възраст при растежа си през следващите двадесет години?

Клиний: Истина е.

Атинянинът: Какво следва? Големият растеж, когато се развива, без да е съпроводен от **[789a]** много съответстващи му усилия, причинява безброй злини на телата, не знаем ли това?

Клиний: Напротив.

Атинянинът: Следователно телата се нуждаят от най-много физически усилия тогава, когато получават най-много храна.

Клиний: Какво излиза, чужденецо? Нима на току-що родените и на най-малките деца ще предписваме най-много физически усилия?

Атинянинът: Изобщо не е така, но дори и преди това – още на тези, които се хранят вътре в майка си.

Клиний: Какво говориш, прекрасни човече? Да не би да имаш предвид плода в утробата?

[b] Атинянинът: Да. Но няма нищо чудно, ако вие не знаете за гимнастиката в тази възраст – нещо, което бих искал да ви изясня, колкото и да е странно.

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: Всъщност при нас е по-възможно подобно нещо да се разбере поради факта, че именно тук някои хора се отдават повече, отколкото трябва, на игри. Защото при нас наистина не само деца, но и някои по-възрастни хора отглеждат малки птици, за да се бият помежду си. А като тренират такива животни, те всъщност смятат, **[c]** че за тях е необходимо и много друго, освен подходящите занимания, с които ги упражняват да се раздвижват, за да се изправят едни срещу други. Затова освен това всички такива хора ги вземат под мишница – по-малките в ръка, а по-големите – вътре под лакътя си, и тръгват да обикалят много стадии заради силата, но не на собствените си тела, а на телата на точно тези животинчета.[6] И поне това изясняват на онзи, който е способен да го схване, **[d]** че всички тела извличат полза от това, когато са движени от всякакви сътресения и движения – независимо дали са задвижвани от самите себе си, от някакво разлюляване, по море, когато препускат върху кон или пък когато са носени по някакъв начин от други тела. И поради това приемането на храни и напитки, когато се усвояват добре, е възможно да ни донесе здраве, красота и всякаква друга сила. Тогава, ако нещата стоят така, какво можем да кажем, че трябва да направим нататък? **[e]** Искате ли заедно с усмивка – въпреки че постановяваме закони – да кажем следното: бременната жена трябва да се разхожда, а после да моделира новороденото – все едно е от восък, – докато е крехко, и до двегодишна възраст да го повива в пелени? Всъщност нека принудим със закон и дойките, за да не бъдат наказвани, по някакъв начин постоянно да носят малките деца, когато отиват било до земите извън града, към светилищата или при

роднини, докато те станат способни да стоят достатъчно стабилно, като и тогава, като внимават сериозно да не би, понеже са още млади, крайниците им да се изкривят, ако децата се опрат някъде по-силно, трябва да полагат усилие и да носят детето до навършване на три години? А нужно ли е дойките да са, доколкото е възможно, по-силни **[790a]** и да не е само една? А относно всички тези правила, ако не се изпълняват – трябва ли писмено да определим парично наказание за тези, които не ги спазват? Или пък трябва да стоим далеч от нещо подобно? Но тогава това, което бе споменато току-що, би могло да се случва често и в сериозни размери.

Клиний: Кое по-точно?

Атинянинът: Това, че бихме си заслужили голям присмех, тъй като характерът на дойките – женски и робски – не търпи да бъде убеждаван.

Клиний: Но защо тогава казахме, че тези неща трябва да бъдат обсъдени?

Атинянинът: По следната причина. Може би след като чуят това, нравът на господарите и свободните **[b]** в държавите би достигнал до правилното разбиране, че ако уреждането на частните дела в градовете не е правилно, човек напразно би смятал, че общите дела ще постигнат някаква сигурност за законодателството. А ако прозре това, човек сам би си служил със сега описаните положения като със закони, а като ги прилага, би управлявал добре едновременно и дома, и града си и би живял щастливо.

Клиний: Ти посочи нещо твърде вероятно.

Атинянинът: Затова именно нека не прекъсваме разглеждането на това законодателство, **[c]** преди да определим и заниманията, които се отнасят до душите на съвсем малки-

те деца -по същия начин, по който започнахме да разглеждаме цялостно приказките си за телата.

Клиний: Определено така е правилно.

Атинянинът: Тогава да вземем това като основен елемент и за двете – и за тялото, и за душата на съвсем малките деца – храненето и движението, което, ако се случва непрестанно през цялата нощ и през деня, е полезно за всички и особено за най-малките, така че, ако бе възможно, те биха живели постоянно, все едно плават. **[d]** Но сега трябва да се постъпва така, че да се приближават възможно по-близо до това поне новородените дечица. А като доказателство тук трябва да се използва и следното: именно това са придобили от опита си и са признали, че е полезно, и дойките на малките деца, и жените, които извършват лечението при корибантите. Защото когато майките искат да приспят деца, които заспиват трудно, те не им осигуряват спокойствие, а напротив – движение, при което постоянно ги люлеят **[e]** на ръце, и не мълчание, а някаква мелодия, точно все едно свирят на децата на флейта, както при лечението на бакхическите изстъпления, и използват и танц, и музика, които са свързани при това движение.[7]

Клиний: Но все пак каква причина за това можем да посочим, чуждестранни приятелю?

Атинянинът: Не е особено трудно да се разбере.

Клиний: Как по-точно?

Атинянинът: По някакъв начин и двете състояния представляват изпадане в страх, а страховете идват от някакво лошо разположение на душата. Но когато **[791a]** някой добави към тези състояния някакво сътресение отвън, движението, което се добавя отвън, надделява над движението отвътре,

което е страхливо и налудно, а след като надделее, изглежда, че е постигнало мир и спокойствие в душата и е прекратило тежкото за всички подскачане на сърцето – а това определено е желателно: на едните то позволява да се сдобият със сън, а на другите, които са се събудили, то е дало възможността, като танцуват и свирят на флейта с помощта на боговете, на които всички те принасят благоприятни жертви, да се сдобият след нашето налудно [b] разположение на духа с разсъдително състояние. А това, макар и изказано така накратко, съдържа някакъв убедителен довод.

Клиний: Определено.

Атинянинът: А ако по този начин това наистина има някакво подобно въздействие, то трябва да се замислим за следното от наша страна: всяка душа, която от ранна възраст е изпълнена със страхове, може все повече да привиква да живее с опасения. А това се превръща, всеки би го казал, в упражняване на страхливостта, а не на мъжеството.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: И обратно – бихме казали, че заниманието с мъжеството още от ранна възраст [c] означава да побеждаваме нападащите ни страхове и опасения.[8]

Клиний: Правилно.

Атинянинът: А всъщност нека кажем, че и следното много ни помага по отношение на една част от добродетелта на душата – гимнастиката[9] при съвсем малките деца, състояща се в различни движения.

Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: И наистина, доволството и недоволството в душата би могло да се окаже твърде значима съставка на доброто и съответно – на лошото душевно състояние.[10]

Клиний: Как иначе?

[d] Атинянинът: Тогава по какъв начин бихме могли още от началото да развием у новороденото това душевно настроение от двете, което бихме искали? Трябва наистина да се опитаме да обясним как и доколко човек може да постигне успех в това.

Клиний: Определено.

Атинянинът: Ето, аз посочвам разпространеното при нас мнение: разпуснатостта прави нрава на децата недоволен, избухлив и силно вълнуващ се от дребни неща, докато неговата противоположност – силното и тежко заробване, – като ги кара да бъдат покорни, несвободни и мизанропи, създава накрая непригодни съжители.

[e] Клиний: Как тогава деца, които още не разбират от дума, нито са способни изобщо да вкусят от останалото образование, трябва да ги възпитава държавата като цяло?

Атинянинът: Например по следния начин: всяко току-що родено същество обикновено започва да издава звуци с вик и така е също при човешкия род; а при него именно повече отколкото при другите плаченето съпровожда викането.

Клиний: Определено.

Атинянинът: Затова дойките, ако искат да разберат какво желае едно дете, **[792a]** те именно по това го научават, щом му предложат нещо. Защото ако на нещо предложено детето замълчи, те смятат, че удачно му го предлагат, а ако пред нещо заплаче и завика, то не е удачно. И така, при дечицата плачът и виковете поясняват какво обичат и какво мразят – знаци, които никак не са благоприятни. А този период е не по-малко от три години – една съвсем не незначителна

част от живота, та да е все едно дали ще бъде прекарана зле или не толкова зле.

Клиний: Прав си.

Атинянинът: А нима не ви се струва, че недоволният, който изобщо не е радостен, **[b]** е плачлив и склонен да хленчи много повече, отколкото е нужно да бъде добрият човек?

Клиний: Поне на мен ми се струва, че е така.

Атинянинът: Какво излиза? Ако някой се опитва през първите три години да прилага всички средства, за да изпитва нашият възпитаник наистина възможно най-малко болка, страхове и всякакво страдание, нима не смятаме, че в това време душата на възпитаника ще стане по-весела и по-радостна?

Клиний: Това е ясно, и то най-вече, чужденецо, ако човек му **[c]** осигурява множество удоволствия.

Атинянинът: За това обаче аз вече не бих последвал Клиний, чудни приятелю. Защото според нас подобно действие е всъщност най-голямата от всички развали. Но впрочем това се случва винаги в началото на възпитанието. Нека видим обаче дали казваме нещо смислено.

Клиний: Казвай какво имаш предвид.

Атинянинът: Сега ние разговаряме за нещо твърде значимо. Но погледни и ти, Мегиле, и отсъди помежду ни. Моето твърдение гласи, че правилният живот нито трябва да преследва удоволствията, нито, от друга страна, **[d]** напълно да избягва страданията, а да се приветства именно средното положение, за което споменах току-що, като го нарекох радостно. А точно това състояние на духа всички удачно приписваме и на бога в съгласие с едно пророчество.[11] Аз твърдя, че това състояние трябва да преследва онзи от нас, който иска да бъде божествен, като наистина нито той сам се стреми

неудържимо и изцяло към удоволствията, понеже няма да бъде лишен и от страдания, нито позволява да изпитва същото някой друг сред нас, старец или младеж, мъж или жена, а от всички най-малко, доколкото е по силите му, [e] току-що роденото дете. Защото най-пълно при всички хора характерът като цяло се зарежда именно тогава покрай навика. А аз, ако не мислех, че ще излезе, че се шегувам, бих добавил още, че трябва да се внимава от всички жени най-вече за тези, които носят плод в утробата си, през съответната година бременната да не се отдава нито на някакви многобройни, и то крайни удоволствия, нито, от друга страна, на страдания, а да прекарва това време, като цени радостното, приветливото и кроткото настроение.

[793a] Клиний: Изобщо не ти трябва, чужденецо, да питаш Мегил кой от нас двамата е говорил по-правилно. Защото аз сам отстъпвам пред теб за това, че всички трябва да избягват живота в несмесено страдание или удоволствие, а винаги да се обвързват със средното положение. [12] Наистина и ти го обясни хубаво, и аз така ти отговорих, както чу.

Атинянинът: И съвсем правилно, Клиние. Затова нека, както сме трима, помислим още и върху следното.

Клиний: За кое по-точно?

Атинянинът: Всичко това, което сега разгледахме, е част от неписаните узаконения,[13] както ги наричат повечето хора; и това, което се назовава [b] 'бащини закони', не е нещо различно, а всички подобни положения накуп. А и твърдението, което току-що се изля върху нас – че те нито трябва да се наричат закони, нито да се оставят без обсъждане, бе изказано хубаво. Защото те са връзките на всяко държавно устройство и се намират по средата между всички писмено

създадени и постановени закони и тези, които ще бъдат създадени в бъдеще. И точно като бащини и изобщо древни узаконения те, ако са постановени хубаво и са станали обичайни, могат да закрилят с цялото възможно спасение записаните вече **[c]** закони, но ако небрежно престъпват прекрасното, те, както когато в някои постройки опорите на строителите се разместват от средата, карат всичко да рухва накуп, едно да ляга върху друго – и самите основи, и всичко хубаво построено по-късно над тях, след като това, което е в основата, се е срутило. Затова като мислим за тези неща, Клиние, трябва да скрепим твоя град, понеже е нов, отвсякъде, без да пропускаме, доколкото е по силите ни, нищо – нито значимо, нито незначително – от всичко, което **[d]** човек нарича закони, обичаи или практики. Защото всичко това скрепва държавата, като и двете едно без друго не са стабилни, така че не трябва да се чудим, ако множество, при това изглеждащи незначителни узаконения или дори привички направят законите ни по-дълги, като се слеят с тях.

Клиний: Но ти говориш правилно и ние наистина трябва да разсъждаваме по този начин.

Атинянинът: Следователно, ако до навършване на тригодишна възраст **[e]** на момчето или момичето човек извършва посоченото от нас точно, а не го приема само между другото, това би било от твърде голяма полза за малките възпитаници. Но на три, четири, пет и дори на шест години нравът на душата би имал нужда от игри. С разпуснатостта обаче вече трябва да се спре, като децата се наказват, но не позорно, а точно както казахме и за робите – не трябва наказващите да проявяват надменност, с което внушават гняв у наказваните, **[794a]** но и не трябва да допускат разпуснатост, като ги оста-

вят ненаказани[14] – точно така трябва да се постъпва и спрямо свободни хора. А игрите на тази възраст се зараждат от само себе си – когато децата се съберат, те почти сами си ги измислят. Децата на такава възраст – между три и шест години – трябва да се събират в светилищата в отделните селища, за да бъдат заедно, на едно място, всички деца на жителите на селището. Дойките обаче все още трябва да се грижат за скромността и разюздаността на тази възраст, като за самите дойки и за цялото 'стадо' **[b]** е била назначавана – за да следи за реда във всяко от тях – по една жена от дванадесетте, споменати по-рано, които за по една година трябва да бъдат назначавани от стражите на законите.[15] Тези жени трябва да бъдат избирани от жените, натоварени с грижите по брака – ще се избира по една от всяка фила, на същата възраст като тези, които избират. Избраната ще изпълнява длъжността си, като всеки ден посещава светилището и винаги наказва този, който върши нещо нередно; ако става дума за роб или робиня или за чужденец или чужденка – тя сама ще го наказва с помощта на някои от държавните роби, а ако е гражданин, **[c]** който оспорва наказанието, трябва да го отведе на съд при астиномите; ако пък той не оспорва, тя ще наказва сама и гражданина. След шестата година децата вече трябва да се разделят по пол – момчетата трябва да прекарват времето си заедно с момчета, а момичетата – по същия начин – с момичета. Но е необходимо и едните, и другите да се обърнат към учебните занимания: момчетата – при учителите по езда, стрелба с лък, мятане на копие и прашка, а ако се съгласят – **[d]** момичетата също, поне докато се научат, като това се отнася най-вече до използването на тежко оръжие. Защото за установеното днес по тези въпроси почти у всички цари незнание.[16]

Клиний: За кое по-точно?

Атинянинът: Ето: изглежда, че дясната и лявата ни страна се различават по природа с оглед на използването им при всички дейности, свързани с ръцете, след като при натоварването на краката и на долните части на тялото няма никаква разлика в това отношение. **[e]** Но що се отнася до ръцете, ние всички сме станали сякаш куци вследствие на глупостта на дойките и майките. А всъщност, макар природата да е създала крайниците ни и от двете страни почти в равновесие, ние сами сме ги направили различни покрай навиците си, използвайки ги неправилно.[17] Има дейности, при които разликата не е голяма – няма проблем лирата да се държи с лява ръка, а плектърът – с дясна,[18] а така е и в другите подобни случаи. Но това да се използват такива примери и в други случаи, където не е необходимо така да се постъпва – **[795a]** вече е глупост. Това го е доказал скитският закон, според който лъкът не се отпуска само с лявата, а стрелата не се насочва само с дясната ръка, а двете ръце се използват по еднакъв начин и за двете дейности. И наистина има много други подобни примери и при управлението на колесниците, и при други занимания, от които може да се разбере, че постъпват противно на природата тези, които развиват лявата си ръка като по-слаба от дясната. Това, както казахме, що се отнася до роговите плектъри **[b]** и до другите подобни инструменти, не е нищо сериозно. Когато обаче по време на война трябва да се използват железни оръжия – лъкове, копия и всички други от този тип, – това има голямо значение и определено най-голямо, когато трябва да се използват тежки оръжия срещу оръжия. Тогава твърде сериозно се отличава усвоилият това от неусвоилия го, упражненият – от неупражнения. Защото както този,

който е трениран до съвършенство в петобоя, в борбата или в юмручния бой,[19] не е неспособен да се бие и отляво, докато онзи, който има пропуски в подготовката си, куца и си влачи краката, когато някой го **[c]** кара да си смени положението и го принуждава да насочи усилията си на другата страна – точно същото, според мен, трябва да се предполага, че е правилно и по отношение на оръжията и на всичко друго. А именно: този, който притежава два крайника, с които би могъл да се защитава от другите, както и да ги напада, не трябва, доколкото е по силите му, да допуска нито единия, нито другия да остава бездеен или пък неопитен. А пък ако някой се роди с природата на Герион или на Бриарей, той трябва да е способен със стоте си ръце да хвърля сто стрели.[20] А грижата за **[d]** всичко това трябва да се поеме от длъжностните лица (и от двата пола), като жените ще следят за това в игрите и във възпитанието, докато мъжете – при учебните занимания, така че всички – и момчета, и момичета – да бъдат ловки и в ръцете, и в краката и така да не съсипват природните си заложби с нищо покрай привичките си, доколкото е възможно.

Учебните занимания също в известен смисъл би трябвало да бъдат двустранни, така да се каже: свързаното с тялото принадлежи на гимнастиката, докато отнасящото се до достойнствата на душата – на музиката. От своя страна и дяловете на гимнастиката са два: **[e]** танц и борба.[21] Един танц пък възпроизвежда словото на Музата, като запазва величието и свободния му дух, а друг, в името на силата, подвижността и красотата на членовете и частите на самото тяло използва подходящото за всяка от тях завъртане и разтягане, като им придава подобаващото ритмично движение, което се разпростира към целия танц и го съпровожда по удачен на-

чин. **[796a]** Колкото до борбата – онова, към което в своето изкуство заради безполезно желание за победа са се придържали Антей и Керкион, или пък в юмручния бой – Епей и Амик, след като то с нищо не е полезно при участието във война, не заслужава и да уреждаме в разговора си.[22] Що се отнася обаче до уменията на правилната борба – освобождаването на врата, ръцете и раменете, развито усърдно и с желание за победа, и чрез подобаващо постоянство, за постигането на сила и здраве – това е полезно във всеки случай и затова не трябва да го пренебрегнем, а след като сме стигнали до тази част от законите, да го препоръчаме **[b]** и на учениците, и на тези, които ги обучават, за да предават едните всичко подобно добронамерено, а другите – да го приемат с благодарност. Също така всичко, което в хоровите танци пресъздава нещо, на което подобава да се подражава, не трябва да се пренебрегва, а такива са игрите с оръжие на куретите тук, на Крит, а в Лакедемон – тези на Диоскурите.[23] На свой ред при нас Кората Деспойна, харесала играта на хоровия танц, е сметнала, че не трябва да го изпълнява с празни ръце, **[c]** а след като е накичена с пълно въоръжение, така да завършва танца.[24] И наистина, да подражават на това би било напълно подходящо както за младежите, така и за девойките, за да почитат прелестта на богинята, а би било от полза също на война и заради самия празник. За младежите обаче би било необходимо още от деца и през цялото време, докато още не участват във война, да правят процесии и шествия в чест на всички богове, като се кичат с оръжия и са върху коне, и така да отправят с танц и с походна стъпка по-бързи или по-бавни молитви към боговете **[d]** и децата на боговете. Разбира се, също състезанията и предварителните игри, ако има такива,

те трябва да ги провеждат с такава, а не с друга цел. Впрочем те са полезни и в мир, и по време на война както за държавното устройство, така и за частните домове, докато другите телесни усилия, независимо дали игрови или сериозни, не са присъщи на свободни хора, Мегиле и Клиние.

Гимнастиката, за която в началото на разговора казах,[25] че би трябвало да разгледаме, вече почти я разгледах – току-що – и този въпрос е приключен. Ако обаче вие знаете някоя, която е по-добра от тази, **[e]** споделете я и говорете.

Клиний: Не е лесно, чужденецо, ако тези неща бъдат пренебрегнати, да се каже друго, и то по-добро за гимнастиката, както и за състезанията.

Атинянинът: Следователно по въпроса, който следва този, а именно за даровете на Музите и Аполон, преди – сякаш бяхме казали всичко – мислехме, че ни остава единствено този за гимнастиката.[26] Сега обаче е ясно какво включва той и че трябва да се обсъжда преди всички други, като първи. И така, да говорим нататък по него.

Клиний: Наистина трябва да говорим по него.

[797a] Атинянинът: Слушайте ме, както ме слушахте и преди. Да, наистина трябва, особено сега, да внимава и говорещият, и слушащият, понеже става дума за нещо твърде странно и необичайно. Защото аз ще изрека едно слово, чието изричане не е безопасно, и все пак, като някак добия храброст, няма да се откажа.

Клиний: Но за какво говориш, чужденецо?

Атинянинът: Аз твърдя, че в никоя държава никой не знае, че характерът на игрите има твърде голямо значение при постановяването на закони и дали, веднъж постановени, те ще бъдат надеждни. Защото ако бъде постановено **[b]** и

прието едни и същи хора да играят винаги по едни и същи правила и по един и същ начин едни и същи игри и да им се радват, това позволява и узаконенията, които са създадени със сериозност, да се задържат необезпокоявано. Ако обаче игрите се променят и се правят нововъведения, пък и се практикуват постоянно при нови и нови промени, а младежите никога не наричат приятни едни и същи неща, нито относно позите на техните тела, нито относно другите неща по общо съгласие за тях едно да е с добра, а друга – с лоша форма, [c] но ценят изключително високо онзи, който постоянно измисля и въвежда нещо ново, различно от обичайното, по отношение на форми, цветове и всичко друго подобно, то бихме били прави, ако кажем, че за една държава няма по-голям провал от този. Защото това незабележимо променя нравите на младите хора и прави така, че за тях древното да изглежда недостойно за почит, докато новото – почетно. А от подобно изказване и мнение, отново казвам, няма по-голямо наказание за никоя държава. Но чуйте колко голямо е това зло според мен.[27]

[d] **Клиний:** Имаш предвид презрението към древността в държавите, нали?

Атинянинът: Точно така.

Клиний: Тогава в наше лице ти би имал за това разсъждение никак не лоши слушатели, а напротив – възможно най-добронамерени.

Атинянинът: Така изглежда.

Клиний: Само говори.

Атинянинът: Хайде в този случай наистина да слушаме по-внимателно от обикновено, а така и да говорим един на друг. И така, че промяната е нещо определено твърде опасно

за всички неща, освен за лошите, това ще го открием при всички сезони, ветровете, в храненето на телата, **[e]** в поведението на душите, и то не, така да се каже, само в някои случаи, докато в други – не, освен, както казах току-що – при лошите неща. Затова, ако човек погледне към телата оттук – как те привикват към всякакви храни, напитки и физически усилия, дори в началото да са смутени от тях, а после, като благодарение на точно тези неща израсне с течение на времето тяло, което им съответства, **[798a]** и след като се сприятелят и привикнат с целия този начин на живот и го опознаят, заживяват най-добре с оглед на удоволствието и здравето, и ако в един момент бъдат принудени отново да го сменят с някой от всепризнатите начини на живот, то поне в началото човек понякога се оказва силно притеснен от болести, докато отново привикне към типа храна – то тогава трябва да мислим, че наистина същото се случва и с мислите на хората и природата на душата. Защото онези закони, според които хората са отгледани и които благодарение на някакъв божествен **[b]** щастлив случай са станали неизменни преди много време, така че никой няма спомен, нито е чувал за това, че някога те са били в друго положение, а не както са в момента, цялата душа ги почита и се страхува да не промени нещо от тогава установеното.[28] А за това законодателят трябва, откъдето и да е, да изнамери някакво средство и по какъвто и да е начин да може да го осъществи в държавата. Всъщност аз поне го откривам по следния начин. Както казахме по-рано, когато се изменят игрите на децата, всички мислят, че това са наистина просто игри и покрай тях не може да се случи най-голямата и **[c]** най-сериозна вреда, така че не отклоняват новото, а послушно го следват, без да съобразяват следното: неиз-

бежно е тези момчета, които измислят новости в игрите, да станат мъже, различни в сравнение с предишните момчета, а като станат други, ще търсят друг живот; след като пък се устремят към него, ще се увличат по различни занимания и закони, а последицата ще бъде, че когато дойде онова, което току-що нарекохме най-голямо зло за държавите, **[d]** никой няма да се страхува от тези хора. Всъщност ако нещо друго се промени, то би довело до по-малки злини, доколкото то търпи промяна, само що се отнася до формата. Когато обаче при обичаите това, което заслужава похвала или укор, често се преобразува, то смятам, че това са твърде сериозни промени, които биха заслужавали и най-голяма предпазливост.

Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: Тогава какво следва? Сигурни ли сме в горното си твърдение, когато казахме, че свързаното с ритмите и с музиката като цяло представлява подражания на характери на по-добри или по-лоши хора? **[e]** Нали така?

Клиний: Поне нашето мнение по никакъв начин не би могло да е различно.

Атинянинът: Следователно ние твърдим, че трябва да приложим всяко възможно средство, за да не се увличат децата ни, нито да се занимават с други подражания при танците или мелодиите, нито някой да ги убеди за това, като им предлага най-разнообразни удоволствия, нали?

Клиний: Съвсем си прав.

[799a] Атинянинът: А познава ли някой от нас някое по-добро за тази цел изкуство от това на египтяните?[29]

Клиний: Но кое имаш предвид?

Атинянинът: Това да се обяви за свещено танцуването като цяло и всички мелодии, след като най-напред са уреде-

ни празниците, като е изчислено в рамките на годината за всички празници – кои по кое време и за кои богове, деца на богове и демони трябва да се организират, а след това – коя песен трябва да се изпълнява при всяко жертвоприношение за боговете и с кои танци трябва да се прославя съответната **[b]** жертва. Това са го постановили първо някакви хора, а след като е било постановено, всички граждани заедно са принесли жертви на Мойрите и на всички останали богове и са посветили с възлияние всички отделни песни на отделните богове и на останалите божества.[30] Ако обаче някой поднася на някой от боговете химни или танци извън постановените, жреците и жриците, заедно със стражите на законите, трябва да го изгонят от празника и те ще го изгонят благочестиво и според закона, а пък изгоненият, ако не напусне доброволно, може да бъде обвиняван в съда в нечестивост до края на живота си от всеки, който пожелае.

Клиний: Правилно.

[c] Атинянинът: Тогава, след като сега сме стигнали до това в разговора си, нека понесем подобаващото за нас самите.

Клиний: За какво говориш?

Атинянинът: В известен смисъл и всеки млад човек, но особено възрастният, ако види или пък дори чуе нещо странно и някак изобщо необичайно, той не би отстъпил просто така пред онова, което недоумява в случая, и не би побягнал, а би се спрял като човек, озовал се на кръстопът[31], който не познава особено пътя, независимо дали пътува сам **[d]** или пък с други хора, и би разпитал и себе си, и другите за това, което недоумява, и не би продължил, преди да е стигнал до някакъв сигурен резултат в проучването си накъде изобщо води пътят. Точно по същия начин трябва да постъпим и ние

в настоящия момент. Защото след като нашият разговор за законите сега се натъкна на нещо необичайно, необходимо е да бъде направено цялостно изследване, а не по толкова важни въпроси мъже на такава възраст така лесно да твърдят и настояват, че на момента могат да кажат нещо ясно.[32]

Клиний: Самата истина.

[e] Атинянинът: Следователно ние ще си дадем време за това, за да го потвърдим като сигурно едва тогава, когато сме го изследвали достатъчно. Обаче, за да не бъдем напразно възпрепятствани да довършим това, което следва в уредбата на законите, с които в момента се занимаваме, нека стигнем до заключение по тези въпроси. Защото може би, стига богът да пожелае, ако това изследване като цяло получи удачен край, то би могло в достатъчна степен да разкрие онова, което сега ни затруднява.[33]

Клиний: Чудесно предложение, чуждестранни приятелю, и нека направим, както ти каза.

Атинянинът: Тогава трябва да бъде прието, твърдим ние, това странно нещо – че песните при нас са се превърнали в закони, – а и древните едно време са назовали песента под съпровод на китара така по някаква сходна причина, както изглежда.[34] **[800a]** Така че може би и те не са били напълно откъснати от това, за което говорим сега. А може би някой някак като насън – или дори събудил се наяве – се е виждал да предсказва за същото. И така, нашето мнение за него нека бъде следното: в противоречие с обществените и свещени мелодии и всички хорови танци за младежите, никой не трябва да издава звуци, нито да се движи в танц, точно както не трябва и в противоречие с никой друг закон. И такъв човек ще се пуска без налагане на парично наказание, докато онзи, който

не се подчинява, както беше казано току-що, трябва да го наказват стражите на законите, **[b]** както и жриците и жреците. Да бъде ли постановено това сега от нас със слово?

Клиний: Нека бъде постановено.

Атинянинът: А всъщност по какъв начин този, който го узаконява, да не стане напълно за смях? Нека видим още и следното във връзка с тези правила. Най-сигурният начин е от тях най-напред да бъдат създадени нещо като техни модели със слово.[35] И аз казвам, че един от тези модели е горе-долу следният. Ние твърдим: ако, след като е било организирано жертвоприношение и след като жертвите са били изгорени според обичая, някой, нечий син или пък брат, като частно лице, като принесе на олтарите и **[c]** добави към жертвите, би произнесъл цялото възможно злословие, то нали, както бихме могли да кажем, той би изрекъл това, като е донесъл униние и лошо предзнаменование на баща си и на другите си роднини?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Но всъщност, що се отнася до държавите по нашите места – това се случва, както се казва, в почти всички. Защото всеки път, когато някое длъжностно лице принесе жертва от името на държавата, след това излиза не един хор, а цяло множество хорове, и като застанат не **[d]** далеч от олтарите, но напротив – понякога дори до тях, изливат цялото възможно злословие върху свещенодействията, като напрягат душите на слушащите и с думите, и с ритмите, и с ридаещите хармонии, а този, който накара току-що принеслия жертва град най-силно да заплаче, той отнася наградите за победителя. Нима наистина няма да отменим с гласуване този обичай? А ако в определени случаи действително тряб-

ва гражданите да стават слушатели на подобни вопли – през някои нечисти и злощастни дни, тогава [e] би трябвало по-скоро да идват някакви хорове не от страната, които се състоят от наети певци, както по време на погребение наети хора съпровождат процесията за починалите с помощта на една карийска Муза.[36] Нещо подобно би подхождало и за споменатите песни – в облеклото, както и при погребалните песни не биха подобавали венци и позлатени украшения, а всичко би било точно обратното – за да приключа да говоря за тях възможно по-бързо. И нека отново попитам нас самите следното – дали ни харесва като първи от моделите за песните да бъде постановено това именно.

Клиний: Кое по-точно?

Атинянинът: Благоречието[37] и именно благоречивият род на песента трябва **[801a]** във всеки случай напълно да е застъпен при нас, нали? Или пък без изобщо да питам повторно, направо да постановя това по този начин?

Клиний: Разбира се, определено – постанови го – впрочем този закон събира всички гласове.

Атинянинът: А след благоречието кой би бил вторият закон за музиката? Нима това не са молитвите, които отправяме постоянно към боговете?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: А като трети закон, смятам, поетите трябва да са разбрали, че молитвите към боговете са молби и затова трябва **[b]** сериозно да внимават да не би някога, без да усетят, да се молят за нещо лошо, все едно е добро. Защото според мен би възникнало смешно положение, ако такава молитва се сбъдне.

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: И така, малко по-рано в разговора си ние стигнахме до убеждението, че в държавата не трябва да има място за събиране на богатство нито от сребро, нито от злато.[38]

Клиний: Определено.

Атинянинът: Но защо изобщо бе даден този пример в разговора ни, какво да кажем? Нима не заради следното: понеже не целият род на поетите **[c]** е способен да знае твърдо кое е добро и кое – не? Затова несъмнено, ако някой поет с думи или с мелодия сътвори нещо погрешно в това отношение, молитвите не са правилни и той ще накара нашите граждани да се молят във връзка с най-сериозните въпроси за обратното на правилното. А впрочем, както казахме, няма да открием много прегрешения, по-големи от това. Затова да постановим ли и това като един от законите и образците относно Музата?

Клиний: Кое? Обясни ни го по-ясно.

Атинянинът: Поетът не трябва да създава нищо в противоречие с узаконенията в държавата, в противоречие със справедливото, **[d]** красивото или доброто,[39] а творенията си той не може да показва на никое частно лице, преди да са били показани на назначените за това съдии и на стражите на законите и са били одобрени от тях. А при нас общо взето вече са назначени онези, които избрахме за законодатели по въпросите на музиката, както и отговорникът за образованието. Какво тогава? Ще попитам за пореден път – да бъде ли постановено това като трети закон, образец и модел? Или вие смятате друго?

Клиний: Да бъде постановено. Как иначе?

[802а] Атинянинът: Да се почитат обаче с похвални песни и химни тези, които са още живи, преди да са изминали

целия си жизнен път и да са му дали красив край, не е безопасно. А всичко това при нас ще бъде общо и за мъжете, и за жените, които категорично са били достойни. Песните и танците пък трябва да бъдат уреждани по следния начин. В музиката има много, и то прекрасни древни съчинения на древните поети, а има също и такива танци за телата.

А няма никаква пречка да се избере от тях за създаващата се [b] държава подобаващото и съответстващото ѝ. За да бъдат пък избрани оценители за тях, трябва да се направи избор на хора не по-млади от петдесет години, а те ще подберат това, което им се стори подходящо от древните съчинения. Колкото до онова, което е недостатъчно или напълно непригодно – последното трябва изцяло да го отхвърлят, а това с недостатъци – да го преразгледат и пригодят, като привлекат поети и музиканти и се възползват от поетическите им способности, [c] но да не се обръщат към това, което им доставя удоволствие или ги влече, освен в определени редки случаи, като им обясняват желанията на законодателя, така че танцът, песента и хоровото изкуство като цяло да бъдат организирани в най-висока степен в същия дух. Наистина в областта на музите всяко безредно занимание, като бъде уредено, дори без да се добави към него Музата на насладата, е хиляди пъти по-добро. А сладостта е обща за всички музи. Затова този, който от детството си чак до зрялата и разсъдителната си възраст живее с благоразумната и подредена Муза, [d] когато чува противоположната на нея, я мрази и я обявява за неприсъща на свободния човек, докато възпитаният с приятната за всички и сладка Муза, твърди, че противоположната на нея е суха и неприятна. Така че по отношение на приятността и неприятността нито една от двете няма предимство, но една-

та винаги необичайно много дава възможност възпитаните според нея да стават по-добри, а другата – по-лоши.[40]

Клиний: Хубаво казано.

Атиняининът: Сега е необходимо да се разграничат песните за жени и тези за мъже, **[e]** като ги определим по някакъв образец, и е нужно да ги съгласуваме със съответните хармонии и ритми. Защото е страшно, ако цялото не е в съзвучие с хармонията или пък отстъпва от ритъма, и не е дадено нищо подходящо от тях на отделните мелодии. Затова е необходимо техните форми да се узаконят. Неизбежно е и за мъжете, и за жените да се установят и двете, ритъм и хармония, като относно жените се има предвид кое е различно според тяхната природа и това именно трябва да се изясни. Всъщност трябва да бъде казано, че величавото и онова, което скланя към мъжество, е мъжествено, докато скромното и благоразумното клони по-скоро към женственото, както и трябва с разум да се представи и в закона. А тази уредба е **[803a]** горе-долу такава. След това пък нека поговорим за обучението и предаването на тези неща – по какъв начин и на кого, както и кога трябва да се прави всяко едно от тези неща. Точно както някой корабостроител скицира формите на плавателните съдове, като нахвърля киловете в началото на корабния строеж, същото, както ми изглежда, правя аз самият, като се опитвам да установя формите на живота според характерите на душите (което всъщност означава да се нахвърлят техните килове) **[b]** и правилно да видя с какви средства и изобщо по какъв начин трябва да живеем, за да изминем най-добре това плаване, каквото представлява животът.[41] Наистина човешките дела не заслужават голямо старание, но все пак е необходимо да се полага старание за тях, макар това да не е щастлива за-

дача. Но след като сме в това положение, навярно подходящо би било за нас, ако успеем да направим това по някакъв подобаващ начин. Но защо изобщо казвам това? Все пак може би някой би могъл правилно да ме прекъсне с този въпрос.

[c] Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: Аз твърдя, че за сериозното трябва да се полага старание, докато за несериозното – не, като бог по природата си е достоен за всяка блажена сериозност, а човек, както казахме преди, е създаден като някаква играчка на боговете и всъщност това е най-доброто, което му се е случило. И точно по този начин трябва да следваме това – като всеки мъж и всяка жена играе една възможно най-прекрасна игра и така прекарва живота си – а това е обратното на онова, което сега е прието.

[d] Клиний: Как така?

Атинянинът: Днес сякаш хората мислят, че сериозните занимания трябва да се осъществяват заради игрите. Ето: смята се, че въпросите на войната, които са сериозни, трябва да се уреждат добре заради мира. Ставащото на война обаче по природа изобщо не е игра, нито пък е някаква форма на възпитание, достойна да я споменаваме – нито е такава, нито ще бъде, – но пък твърдим, че това е най-сериозното нещо за нас. Затова всеки отделен човек трябва да прекарва най-дълго и най-добре живота си в мир. Следователно кое е **[e]** правилното? Трябва да се живее, като човек играе такива именно игри – жертвоприношения, песни, танци, така че да е способен да настройва боговете благосклонно към себе си, а враговете да ги отблъсква и да ги побеждава в битки. Но с какви песни и танци той би постигнал и двете – това е показано с образци и

те се простират като пътища, по които трябва да се върви, ако освен това смята, че и поетът добре казва следното:

> **[804a]** „О, Телемахе, сърцето ти все ще ти нещо подскаже.
> Нещо и демон пред теб ще разкрие. Защото не вярвам
> да си роден и възпитан без волята на боговете.[42]"

Точно същото трябва да мислят и нашите възпитаници, като имат предвид, че някои неща вече са им обяснени в достатъчна степен, а други демонът и богът им ги подсказват – относно жертвоприношенията и **[b]** хоровите изпълнения: в чест на кого и кога, като извършват всяко от тях, ще прекарват живота си в съгласие с природата си играейки и постигайки милостта на боговете, след като до голяма степен са кукли на конци, които само незначително са причастни на истината.[43]

Мегил: Но ти напълно принизяваш нашия човешки род, чужденецо.

Атинянинът: Не се чуди, Мегиле, но ми прости. Защото аз гледах към бога и с това усещане казах това, което изрекох току-що. Затова, ако ти е приятно, нека приемем нашия род не за долен, а за достоен за някакво **[c]** сериозно отношение.

А нататък ще говорим за постройките на гимназионите и общите училища на три места в средата на града. А отново на три места около самия град ще има конюшни и широки пространства за стрелба с лък и за другите видове стрелби, устроени както за обучение, така и за упражняване на младежите. И ако преди за това беше казано недостатъчно, сега нека това бъде обяснено, но и включено в законите. Във всички тях като учители, **[d]** които получават заплата, живеещите

тук чужденци ще преподават всички знания, свързани с войната, както и с музиката на посещаващите ги ученици.[44] А ще ги посещава не само този, чийто баща иска, а този, чийто не иска да се освобождава от образование, но всеки, както се казва, и възрастен, и дете, трябва по необходимост да бъде образован, колкото е по силите му, понеже децата са повече на държавата, отколкото на своите родители.[45] А моят закон, разбира се, би казал всичко това в еднаква степен и за жените, **[e]** както за мъжете, и жените трябва да се упражняват в същите неща. И изобщо, без да се страхувам, бих изказал същото твърдение и за ездата, и за гимнастиката – защото нима може това да подобава на мъжете, а на жените да не подобава. Като слушам древните митове, наистина съм убеден в това – и сега, така да се каже, знам, че има безбройни хиляди жени около Понт, които се наричат **[805a]** савроматиди,[46] на които не само ездата, но и стрелбата с лък и използването на други оръжия е предписано наравно с мъжете и те наравно се упражняват в това. А освен това мога да добавя следния довод: твърдя, че ако е възможно това да се случва така, то сега по нашите места става най-неразумното от всичко, като всички мъже не практикуват с всичка сила едни и същи неща заедно с жените. Защото всяка държава така е общо взето половинчата, вместо да става двойна **[b]** благодарение на същите цели и усилия. А това самото би било и странна грешка на законодателя.

Клиний: Поне така изглежда. Но все пак твърде много от казаните сега неща за нас, чуждестранни приятелю, противоречат на обичайното държавно устройство. Впрочем, като предложи да оставим разговора да се развива, а след като протече добре, тогава да изберем онова, което, изглежда,

трябва, ти и сам каза нещо твърде удачно, а сега ме накара да нападам сам себе си, че изрекох това. **[c]** Затова нататък кажи какво на теб ти харесва.[47]

Атинянинът: На мен ми харесва следното, Клиние, което посочих и преди – ако казаното не е възможно да се осъществи правилно на дело, навярно би имало какво да му се възрази и с думи, но сега трябва да потърси някак нещо друго онзи, който по никакъв начин не приема този закон, но нашето предписание по тези въпроси няма да отпадне, а именно няма да се отрича, че нашият женски пол трябва да **[d]** участва в образованието и във всичко друго във възможно най-висока степен, наравно с мъжкия пол. Така горе-долу трябва да мислим за тези неща. Кажи: ако жените не участват наравно с мъжете в живота като цяло, нима не е необходимо за тях да има някакъв различен ред?

Клиний: Необходимо е, разбира се.

Атинянинът: Тогава кой ред от тези, които по-рано представихме, бихме могли сега да постановим за това общо участие, което предписваме на жените? Дали този, при който траките и много други **[e]** племена използват жените в земеделската работа, отглежданзто на едър и дребен добитък и като слугини, без никаква разлика спрямо робите? Или както правим всички ние и живеещите на това място?[48] А при нас всъщност свързаното с жените стои по следния начин: след като внесем, така да се каже, цялото си имущество в един общ дом, поверяваме на жените да се разпореждат с него, както и да ръководят тъкането и цялото предене.

А можем ли да кажем, че лаконското положение пък е по средата между тези двете **[806a]**, Мегиле? Момичетата трябва да бъдат причастни както на гимнастическите упраж-

нения, така и на музическите, а жените, макар да не се занимават с предене, 'изплитат' един живот, пълен с упражнения и изобщо не долен, нито малоценен, а и в домакинската работа и надзора над дома отново, както и в отглеждането на децата, те стигат до някакво средно положение.[49] Но не участват във военните дела, така че ако някога възникне някакъв ситуация, в която е необходимо да се влезе в битка за държавата и за децата, те не могат нито да държат лък като някакви [b] амазонки,[50] нито да си служат умело с някое друго метателно оръжие, нито могат да подражават на богинята, като държат щит и копие, така че благородно да се противопоставят, ако родината им се разрушава, или поне да могат, ако не нещо повече, да вдъхнат страх на враговете, като се изпречат пред погледа им в боен ред, нали? А като прекарват живота си по този начин, те изобщо не биха се осмелили да подражават на савроматидите, след като техните жени биха изглеждали мъже [c] спрямо жените по принцип. Затова онзи, който иска да хвали вашите законодатели по тези въпроси, нека ги хвали, но моето мнение остава непроменено: защото законодателят трябва да бъде съвършен, а не половинчат, като допуска жените да се отдават на разкош и на разточителство, като прекарват времето си безредно, а докрай се е погрижил само за мъжете – така общо взето завещава на държавата вместо двоен – половинчат щастлив живот.

Мегил: Какво да правим, Клиние? Ще позволим ли нашият чужденец така да нападне Спарта?

[d] Клиний: Да. Трябва да му позволим, след като му беше дадена свобода на говоренето,[51] докато не разгледаме от всички страни и достатъчно законите.

Мегил: Прав си.

Атинянинът: Тогава май вече е мой ред да се опитам да обясня това, което следва.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: И така, какъв би бил начинът на живот за хората, на които необходимото е осигурено в достатъчно количество, а и свързаното с изкуствата е поверено на други,[52] земеделските задължения са оставени **[e]** на робите, които получавали достатъчно първи плодове от земята, за да могат хората да живеят порядъчно; сиситиите пък са устроени така – отделно тези за мъжете, а наблизо до тях – тези за близките им – техните деца, жени и майки, като на длъжностни лица – мъже и жени – е наредено да разпускат всички тези сиситии, като всеки ден наблюдават и следят поведението на участниците в тях, след това **[807a]** длъжностното лице и останалите са направили възлияние на онези богове, на които е посветена съответната нощ и съответния ден, а сетне всички се отправят към къщи. Но нима за хората, спазващи този ред, не е останало никакво необходимо и напълно подобаващо дело, а всеки от тях трябва да живее, като се угоява точно като пасящ добитък? Ние твърдим, че това по никакъв начин не би било правилно и красиво, а който живее така, не би могъл да избяга от това, което заслужава. А едно **[b]** безделно и покрай удобството угоено животно обикновено не заслужава друго, осен да бъде изядено от някое измежду другите животни, които са били карани да проявяват смелост и усилия. Всъщност това вероятно никога не би могло да се осъществи с достатъчна точност, ако, както и сега, бихме се опитвали да го осъществяваме – докато жените, децата и домовете са частни и всичко подобно принадлежи на всеки един от нас като частна собственост.[53] Ако обаче двете най-

добри предложения, които сега изказваме, [c] биха могли да се осъществят, то това би станало твърде подходящо. И така, твърдим, че за живеещите по този начин не остава най-дребната, нито най-лошата задача, а напротив – най-сериозната от всички задачи им е наложена от един справедлив закон. Защото в сравнение с живота, който не оставя никакво свободно време за никакви други задачи, тоест с живота, който се стреми към победа на Питийските или на Олимпийските игри, един живот, който е изцяло посветен на грижата за добродетелта на тялото и на душата, и оттам с пълно право може да бъде наречен живот, е двойно или още повече изпълнен с постоянна деятелност. [d] Защото никое друго странично занимание не трябва да става пречка, когато става дума да се осигурят на тялото подобаващите му усилия и прехрана, а на душата – подобаващите ѝ познания и привички; напротив – много повече за този, който прави именно това, цялата нощ и целият ден взети заедно са недостатъчни, за да си осигури това докрай и в достатъчна степен. А след като това е така по природа, то трябва за всички свободни хора да бъде внесен ред за прекарването на цялото им време, [e] като се започне общо взето от зазоряване, постоянно и непрекъснато чак до следващото утро и изгрев. Един непристоен законодател би могъл да открие, когато изброява многото, често повтарящи се дреболии, свързани с устройването на всеки дом, и други, но и това, че през нощта подобава безсъние за тези, които искат докрай съвестно да пазят целия град. Впрочем относно този, който прекарва цялата нощ в сън и не е явно за всичките му домашни роби, че той винаги се буди [808a] и става първи – това трябва да се смята от всички за нещо позорно и неприсъщо на свободния човек, независимо дали е нужно да

се нарече обичай, занимание или нещо подобно. А разбира се, също и това, господарката на дома да бъде будена от някакви слугини, вместо тя първа да буди другите, трябва да го наричат срамно помежду си робът, робинята, слугата и дори, ако би било възможно, целият дом. А всички трябва, като се будят през нощта, **[b]** да извършват голям дял от държавните и от домашните дела – длъжностните лица – за държавата, а господарките и господарите – в собствените си домове. Защото дългият сън по природа не подобава нито на нашето тяло, нито на душата ни, нито съответства на телесните или на душевните ни занимания. Впрочем никой спящ не е достоен за нищо, не повече от някой мъртвец. А този от нас, който най-много се грижи за живота и за разума, той е будувал **[c]** колкото може повече време, като спазва сам онова, което е полезно за здравето му, а това не е трудно, ако се утвърди хубаво като навик. Длъжностните лица, които през нощта будуват в градовете, са страшни за лошите – както врагове, така и граждани, но печелят възхищението и уважението на справедливите и благоразумните, като са полезни и на самите себе си, и на цялата държава.[54]

А една нощ, прекарвана по този начин, освен всичко казано, би осигурявала и някакво мъжество за душите на всички **[d]** в държавата. А рано сутринта, на зазоряване, децата трябва да се насочват към учителите, както без пастири не могат да живеят нито овцете, нито другите животни, така и децата не могат без някакви възпитатели, както и робите – без господари. А детето по-трудно от всички други животни може да се вземе в ръце. Защото колкото по-дълго изворът на разумността още не е укротен, толкова по-коварно, буйно става то, а и най-надменното от всички животни. **[e]**

Точно затова трябва да бъде обуздавано като с някакви юзди, най-напред, когато се освобождава от дойките и майките, за да отиде при възпитателите за детски забави и игри, а след това пък и при тези, които го обучават и във разните науки, които са присъщи на свободния. Ако пък става дума за роб, то всеки случаен свободен гражданин, трябва да наказва и самото дете, и неговия възпитател, и учителя, ако някой от тях допусне някаква грешка. А ако пък някой се натъкне на това, но не го накаже справедливо, най-напред нека понесе най-голямо порицание, а този **[809a]** от стражите на законите, който е избран за длъжността по въпросите за децата, трябва да следи този случаен човек, за това, за което говорим, дали не наказва, макар да е необходимо да наказва, или пък наказва, но не както трябва, като самият той при нас гледа остро и изключително загрижен за възпитанието на децата трябва да поправя техните природни наклонности, като винаги ги обръща към доброто в съгласие със законите. Но пък самия страж на законите как нашият закон би могъл да го възпита подобаващо? Защото досега сякаш не беше казано нищо **[b]** нито ясно, нито достатъчно –по някои въпроси бе казано, но по други – не бе. А доколкото е възможно, законът не трябва да пропуска нищо за него, а да обяснява всяко слово, за да стане стражът предупредител и възпитател и за останалите. А за хоровите песни и танци всъщност бе казано по какъв образец трябва да се избират, поправят и освещават. Но какви именно писмени съчинения, дори и не поетически, ще използваш ти, най-достоен **[c]** отговорнико за децата, за заниманията с твоите възпитаници и по какъв по-точно начин ще правиш това – това все още не сме казали.[55] Впрочем, относно въпросите на войната, ти вече знаеш от разговора ни какво трябва да изу-

чават възпитаниците и в какво трябва да се упражняват. В четене и писане най-напред, а на второ място – в свирене на лира и в смятане, доколкото те се използват във военното дело, управлението на дома и на държавата, както казахме, трябва да се обучава всеки, а освен това, да получава ценни сведения за божествените кръговрати – на звездите, слънцето и луната, доколкото е необходимо всяка държава е необходимо да урежда **[d]** тези въпроси, но всъщност за какво говорим? За подредбата на дните в зависимост от месечните кръговрати на луната и за подредбата на месеците във всяка година, така че всички годишни времена, жертвоприношенията и празниците да получат онова, което съответства на всяко от тях според природата им и така да се провеждат, като позволяват на държавата да живее и да се събужда, на боговете да се отдава почит, а хората да станат по-разумни по тези въпроси – а всичко това, приятелю, не е било обяснено достатъчно **[e]** за теб от страна на законодателя. Затова обърни внимание на това, което ще бъде казано нататък. Казахме, че най-напред нямаш достатъчно яснота относно писмеността, но какво укоряваме с нашите думи? Следното: на теб не ти е било казано дали всеки, който иска да стане умерен гражданин, трябва да се отдава до подробности на това знание, или той може дори да не се доближава до него. А такова е положението и относно свиренето на лира. И така, сега казваме: трябва да се занимава с това. Като започне от десетгодишна възраст, детето трябва да се учи на четене и писане общо-взето три години, а тринадесетгодишната възраст **[810a]** е подходяща за начало на обучението в свиренето на лира, като това обучение заема още три години. Но нито на бащата на детето, нито на самото дете – независимо дали е ученолюбиво, или мрази учението

– не се позволява нито да увеличават, нито да намаляват този срок, като със самото това престъпват закона. А този, който не се подчинява, трябва да бъде лишен от почестите, свързани с образованието, за които ще говорим малко по-нататък. Но какво трябва да се учат децата в посочения период от време от своите учители – точно това разбери най-напред. **[b]** За грамотността на детето трябва да се полагат усилия, докато то не се научи да чете и пише.[56] Колкото до бързината или красотата на почерка – за това не трябва да се настоява, ако природата на детето не помогне за това в рамките на определения срок. А що се отнася до изучаването на писаните поетически съчинения, които нямат музикален съпровод – отчасти със стихотворни размери, отчасти – без ритъм, тоест прозаични писания, които имат само слово, но са лишени от ритъм и хармония, то от мнозина едни такива автори са ни оставени опасни съчинения. **[c]** Как ги използвате тях, вие, най-добри измежду стражите на законите? Или: какво именно законодателят трябва да предпише да се използва и при какви условия неговото предписание би било правилно? Аз предполагам, че той ще се окаже в голямо затруднение.

Клиний: Но защо, чуждестранни приятелю? Изглежда, че ти сам си изпаднал в затруднение и говориш за себе си?

Атинянинът: Хубаво, дето ме изпревари, Клиние. Вие участвате заедно с мен в създаването на законите, затова и ми се струва, че е необходимо да ви кажа кое е лесноосъществимо, и кое – не.

[d] Клиний: Какво тогава? За какво говориш сега и какво те е накарало?

Атинянинът: Ето, ще ви кажа. Но впрочем често пъти не е никак лесно да се казват неща, които са в противоречие с десетки хиляди други усти.

Клиний: Как така? Нима не ти се струва, че онова, което по-рано казахме за законите, само за някои незначителни неща и то малко на брой е в противоречие с мнението на множеството?

Атинянинът: Ти си напълно прав. И ми нареждаш, както ми се струва, да следвам същия този път, който е станал враждебен за мнозина, но също така, и приятен, на навярно не по-малко на брой хора, но дори и да е **[e]** на по-малко, то това са изобщо не по-лоши хора. Ти ме подканяш смело да тръгна заедно с тях, като презирам опасностите и при нашата законодателна дейност не отстъпвам от този път, който избрахме за сегашния си разговор.

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Тогава няма да отстъпвам. Аз твърдя, че при нас има твърде много поети, които в съчиненията си използват хекзаметри, триметри и други от така наречените размери, като едни от тези поети творят насериозно, докато други – за да разсмиват. Хиляди хора нерядко твърдят, че именно с помощта на съчиненията на тези поети, след като бъдат изцяло научени наизуст, трябва да се отглеждат и възпитават младите хора, които получават правилно възпитание, така че покрай четенето те биха чули за много неща, **[811a]** биха и научили и усвоили много. Други пък избирах от всички поети само най-главното, събират накуп в един сборник всички такива мисли и твърдят, че точно това трябва да запомни и научи наизуст всеки при нас, който иска да стане достоен и мъдър благодарение на многоопитността и многознайството

си. И така, ти ме караш сега съвсем свободно да ти разкрия в какво те са прави, и в какво – не са.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Но какво тогава бих могъл да кажа, така че с една дума **[b]** да обясня всичко достатъчно? Мисля, че общо-взето следното: и всеки би се съгласил с мене за това – всеки от тези поети е изрекъл много прекрасни неща, но и много лоши, а щом като нещата стоят така, то аз твърдя, че многознайството носи опасност за децата.

Клиний: Тогава ти какво би посъветвал стража на законите?

Атинянинът: Какво имаш предвид?

Клиний: Към какво трябва да гледа той като към пример? Какво **[c]** да предостави за изучаване на всички младежи, а какво да забрани? Казвай и не се колебай да отговориш.

Атинянинът: Добри ми Клиние, изглежда, че в известна степен имам късмет.

Клиний: И по-точно?

Атинянинът: Това, че аз не съм напълно в недоумение относно този пример. Защото сега, когато поглеждам назад към разговорите, които проведохме от сутринта до този момент, а и както ми се струва – не без някакво божествено вдъхновение, – **[d]** откривам, че словата ни в много отношения са изказани като твърде подобни на поезия. И може би няма нищо удивително в това, че когато погледна към собствените си слова като цяло, аз им се радвам. Всъщност, в сравнение с повечето изказани слова, които аз познавам или съм ги слушал в стихове или в проза, те ми се сториха най-съответните и най-подходящите за слуха на младите хора. Затова и за стража на законите, и за възпитателя аз не бих открил, както смятам, по-добър пример в сравнение с този: трябва да се

нареди на учителите да обучават **[e]** децата на неща с такова или сходно съдържание, а ако се случи, докато разглеждат творбите на поетите, или изобщо всичко записано – и в проза, и онова, което не се разказва, но не е записано, срещнат такива речи, които са родствени на нашите разсъждения, това не трябва да бъде пропускано по никакъв начин, а напротив – трябва да се запише. И преди всичко трябва да бъде заповядано на самите учители да го усвоят и одобрят. И не трябва да се прибягва до помощта на учители, на които това не се харесва, докато от помощта на тези, които го одобряват и се съгласяват с него, трябва да се възползваме. И точно на тях трябва да **[812a]** бъдат поверявани младите хора, за да ги обучават и образоват. Това е моят разказ, който тук и така ще завърши, посветен на учителите по граматика и на самата граматика.[57]

Клиний: А колкото до нашия основен аргумент – то на мен ми се струва, чужденецо, че ние не сме се отклонили от пътя на основните си твърдения. А дали ще изминем правилно целия, май е трудно да се твърди със сигурност.

Атинянинът: Защото тогава, Клинние, и това самото ще стане съвсем ясно, както изглежда, когато, както често казвахме, стигнем до края на цялото ни разглеждане за законите.

[b] Клиний: Правилно.

Атинянинът: И така, след учителя по граматика не трябва ли да се обърнем към учителя по музика?

Клиний: Как иначе?

Атинянинът: Като припомним предишните си разсъждения ние, както ми се струва, ще отделим на китариста[58] подобаващо място и в преподаването, а заедно с това – и при всяка друга образователна дейност в тази сфера.

Клиний: Но за какво по-точно говориш?

Атинянинът: Мисля, ние казахме, че шестдесетгодишните певци от хора на Дионис[59] трябва да бъдат изключително възприемчиви [c] за ритъма и съчетанията на хармониите, за да различават при песенните подражания добрите от лошите подражания на душевни състояния. А който може да различава подражанията на доброто душевно състояние от подобията на лошото, то той и ще отхвърли последните, а първите ще ги вземе за своето изпълнение; той ще започне да пее и да очарова душите на младите хора, като с помощта на подражанията подбужда всеки един от тях да го следва по пътя към придобиването на добродетел.

Клиний: Самата истина.

[d] **Атинянинът:** Ето заради това китаристът и неговият възпитаник трябва да използват като съпровод звуците на лирата[60] заради чистия звук на нейните струни, като настройват звука от струните към думите; И все пак разминаването в звученето и разнообразното звучене на лирата, когато струните издават една мелодия, а поетът е съчинил друга мелодия, като предлагат съзвучие и несъзвучие при съчетаването на плътност с разреденост, ускорение със забавяне, повишение с понижение – точно така приспособяват [e] разнообразните пъстри ритми към тоновете на лирата, но всичко това не принася полза на тези, които възнамеряват за три години да овладеят бързо това, което е полезно в музиката. Защото то всъщност създава трудности в учението, а трябва във възможно най-висока степен младежите да усвояват възможно най-лесно. Впрочем предписаните за тях задължителни познания не са нито незначителни, нито малобройни, както с времето ще го покаже ходът на разсъждението. И именно така нашият

възпитател трябва да се грижи за музиката. А колкото до мелодиите, както и до думите, които трябва да преподават ръководителите на хорове, **[813a]** и всичко това вече беше обяснено от нас по-рано, като по-точно казахме, че те трябва да са обявени за свещени, и всички те трябва да са съгласувани с празниците, за да помагат на държавите, като им принасят щастливо удоволствие.

Клиний: И ти тук ти посочи истината.

Атинянинът: Дори самата истина. Затова длъжностното лице, натоварено с музиката, ако приеме това, ще изпълнява задачите си с късмет и благосклонност. А ние нека добавим нещо към казаното по-рано относно танцуването и гимнастиката за тялото като цяло. **[b]** И както добавихме това, което беше изпуснато във връзка с обучението по музика, по същия начин нека постъпим и с гимнастиката. И момчетата,и момичетата трябва да се научат да танцуват и да изпълняват гимнастически упражнения. Нали така?

Клиний: Да.

Атинянинът: И така – би било твърде подходящо, ако за упражняването на децата в единия случай има учители по танци, а в другия – учителки.

Клиний: Така трябва да бъде.

Атинянинът: Нека отново извикаме натоварения вече с много задачи: – **[c]** отговорника за децата – той, щом като ще се грижи и за въпросите на музиката, и за тези на гимнастиката, няма да има много свободно време.

Клиний: Но как ще може да се грижи за толкова много неща, след като ще е по-възрастен?

Атинянинът: Лесно, приятелю. Защото законът му е дал и ще му даде право да привлича за тези грижи тези от

гражданите – мъже или жени, – които пожелае. А той ще знае кои му трябват и не ще иска да проявява небрежност в това, тъй като е разсъдителен и не иска да се срамува, **[d]** а и разбира значимостта на длъжността си, и като осъзнава напълно, че ако младежите са възпитани и се възпитават добре, всичко при нас ще протича правилно, а ако не го осъзнава, то не си струва и да го споменаваме и ние няма да говорим за това, след като се съобразяваме с хора, които ценят предсказанията, когато става дума за нов град.

Но всъщност много неща бяха казани и за това – за танците и за всички движения при гимнастическите упражнения. Защото приемаме за гимнастически упражнения и всички свързани с войната телесни усилия – при стрелбата с лък **[e]** и другите метателни оръжия, уменията, свързани с леки или тежки оръжия, движението в боен ред, всяко тръгване на поход,разбиването на военен лагер и всички познания, които се отнасят до ездата. Впрочем по всичко това трябва да има държавни учители, които получават заплата от държавата, а техните ученици ще бъдат граждани – момчета и мъже, момичета и жени, които трябва да владеят всичко това – момичетата да са упражнени във всички танци с пълно въоръжение и да се сражават, а жените **[814a]** да са се насочили към бойния строй и ред, и към поставянето и свалянето на оръжия, ако не за нещо друго, то за случаите, когато някога би имало нужда от цялата сила на целия народ, те да напускат града и да тръгват на поход извън него. Като те трябва да са способни поне дотолкова, че да защитават удачно децата и целия град, както и в обратния случай – а не можем да отричаме, че ще има такъв, – когато врагове отвън са нападнали с огромна сила и мощ, независимо дали варвари или гърци, е необходи-

мо жената да може да се бие докрай в името на самия град, защото голяма злина **[b]** за държавното устройство би било жените да са възпитани по този срамен начин, че да не искат, за разлика от птиците, които се бият за децата си срещу всеки дори най-силен звяр, да умрат и да се подложат на всички възможни опасности, а веднага се понасят към светилищата, изпълват всички олтари и храмове, като така разнасят славата на човешкия род, че той е по природа най-страхливото от всички животни.[61]

Клиний: Кълна се в Зевс, чужденецо, това изобщо не би било благопристойно (да не говорим за злото) **[c]** за държавата, където би се случило.

Атинянинът: И така, нека постановим този закон поне дотам – жените не трябва да пренебрегват въпросите на войната, а всички – и граждани, и гражданки – трябва да полагат грижи за това.

Клиний: Аз, разбира се, съм съгласен.

Атинянинът: И така – за борбата казахме някои неща, но аз бих казал, че не сме споменали това, което е най-важното в случая, но това и не е лесно да се обясни, без да се показва и с тяло, освен с думи. Затова по този въпрос **[d]** ще отсъдим тогава, когато словото, съпроводено с дело, ще може да посочи нещо ясно – и за останалото, за което говорихме, и за това, че според нас такава борба от всички движения всъщност е много по-сродна с военния бой, и особено това, че трябва да се занимава с нея заради войната, а не да изучаваме войната заради борбата.

Клиний: И това го казваш хубаво.

Атинянинът: Тогава нека сега спрем с това да говорим за значението на борбата, а колкото до всички други движе-

ния [e] на тялото, от които по-голямата част, ако човек ги нарече танци, не би сбъркал, – при тях трябва да се смята, че има два вида: единият подражава на по-красиви тела, за да ги възвеличи, докато другият – на по-грозни, за да ги принизи, като при по-долния и при по-сериозния вид отново има по два други вида. При сериозния – единият вид представя красиви тела и мъжествена душа по време на война и при струпването на тежки обстоятелства, докато другият – движенията на една благоразумна душа в благоденствие и при умерени удоволствия. И този танц човек би могъл да нарече мирен според природата му.

[815a] Военният танц от своя страна, който се различава от мирния, правилно може да назове пирихе[62], като той подражава на избягването на всякакви удари и хвърлени стрели с отклоняване, с пълно отстъпване, и с отскачане нависоко и със снишаване; като той се заема да възпроизвежда и противоположните на тях пози, които пък се използват при нападателни действия – при хвърлянето на стрели и на копия, както и при нанасянето на всякакви удари. А колкото до правилното в тях и приятното – [b] когато се подражава на добри тела и души, трябва възможно по-изправено да е положението на частите на тялото, и това е правилно, докато обратното на това не е пресъздадено правилно. От своя страна, при мирния танц трябва да се наблюдава винаги дали правилно и не противно на природата човек се захваща с красивия танц и го представя при хоровите изпълнения по начин, подобаващ за мъже с добри закони. Затова най-напред спорният вид танц [c] трябва да се отдели от този, който не предизвиква спорове. А кой е той и как единият трябва да се отдели от другия? Що се отнася до всички вакхически танци и до тези, които

ги съпровождат – които се наричат танци на нимфи, панове, силени и сатири, и които, както казват, подражават на хора, опиянени от виното, и се извършват при очистителни и други обреди, то целият този род танци не е лесно да бъде определен нито като мирен, нито като военен, нито да се каже какво изобщо цели. Всъщност на мен ми се струва, че най-правилно е той да бъде определен по горе-долу следния начин: **[d]** като го отделим както от военния, така и от мирния танц, да кажем, че този род танци не е свързан с живота на държавата,[63] и като го оставим да стои в това положение, сега несъмнено наша задача е да преминем към военния и към мирния танц.

Колкото до невойствената Муза, когато хората почитат с танци боговете и децата на боговете, това би било един род танци, който възниква удачно с представата, че хората живеят добре, но и него **[e]** бихме разделили на две, като единият му вид е присъщ на хора, които са избегнали някакви усилия и опасности и са стигнали до благо, за които той носи по-големи удоволствия, докато вторият – на такива,които съхраняват и увеличават блага, постигнати по-рано, и той съдържа по-кротки удоволствия от първите. При тези обстоятелства по някакъв начин всеки човек извършва по-силни движения на тялото си, когато и удоволствието е по-силно, а по-слаби – когато то е по-слабо, а този, който е по-умерен и по-добре упражнен в мъжество, **[816a]** той отново извършва по-слаби движения, а ако е страхлив и е останал неупражнен в благоразумието, то предлага по-силни и по-сериозни промени на движенията. А и изобщо когато издава звуци, било при пеене или при разговаряне, изобщо не всеки е способен тялото му да остава в покой. Затова случващото се подражание на позите на разговарящите е създало танцовото изкуство като цяло.

Защото при всички движения един от нас се движи стройно, докато друг – нестройно. [b] Затова, ако се замислим, трябва да похвалим наистина и много други от древните имена, като установени добре и в съгласие с природата, но едно от тях е името за танците, дадено от хора, които живели добре и умерено по отношение на удоволствията – как правилно и същевременно изкусно ги е нарекъл този, който и да е бил той, като с основание на всички тях е дал името ‘емелея’.[64] [c] Всъщност той е установил и двата вида на красивите танци – военния – пирихе, а мирния – емелея, като така на всеки един наложил подобаващото и съответстващо му име. И именно тези танци законодателят трябва да ги разтълкува с помощта на образци, а пък стражът на законите трябва да ги търси и след като ги е открил, като свърже танцуването с останалите дялове на музиката и като разпредели за всички празнични жертвоприношения полезното за всяко едно от тях, и като освети така всички тях по ред, за да не може занапред нищо да се променя – било в танца, било в песента, а като по един и същ начин с едни и същи удоволствия прекарват времето си самата държава и гражданите, като те самите са си подобни, доколкото е възможно, да живеят добре [d] и щастливо.[65]

И така, относно това, какви трябва самите хорови танци на хората с красиви тела и благородни души, вече говорихме и приключихме с този въпрос, а колкото до закачките, които предизвикват смях, насочени към грозни тела и мисли, с думи, песен и с танц и колкото до всички техни комични подражания – това е необходимо да се разгледа и опознае. Защото без смешното е невъзможно да се разбере сериозното – [e] което важи и за всички други противоположни двойки,[66] – ако човек мисли да бъде разумен, но да прави на свой ред

и двете – това не е възможно, ако човек иска дори съвсем малко да е причастен на добродетелта, но точно заради това и трябва да се познават, за да не би в един момент поради незнание човек да извърши или каже нещо смешно, без да има нужда, а подобно подражаване трябва да се предпише на робите и на чужденците наемници, но никога в тях не трябва да се влага никаква сериозност, нито пък трябва да става очевидно, че някой свободен човек – било жела или мъж – се е научил на това, а при тези подражания винаги трябва да изглежда, че е ново. Следователно, що се отнася до смешните забавления, **[817a]** които всички ние наричаме комедия, нека те бъдат установени със закон и слово така. А колкото до сериозните, както се твърди при нас за поетите на трагедия, ако някога някои от тях дойдат и ни попитат следното: „Чужденци, дали да посещаваме вашата държава и вашата страна или не, а дали да носим нашето творчество и да го представяме, или вие сте решили по тези въпроси да се прави друго?“ И така какво бихме могли правилно да кажем в отговор на божествените мъже? **[b]** Ето, на мен ми се струва, че следното: „Най-достойни, да кажем, сред чужденците, ние самите сме поети на трагедия, по възможност най-красива и достойна. Всъщност цялото ни държавно устройство е изградено като подражание на най-красивия и най-достоен живот и това ние смятаме, че е в действителност най-истинната трагедия. Поети сте вие, поети сме и ние на същото – ваши съперници и противници за най-красивата драма, каквато само истинният закон по природа може да постигне, **[c]** както се надяваме. Затова не смятайте, че ние така лесно ще ви позволим да опънете шатри на агората и след като сте довели хубавогласни актьори, които издават по-силни звуци от нас, ще ви дадем

право да говорите публично пред децата и жените ни и цялата тълпа, като говорите за едни и същи занимания не същите неща като нас, но дори в по-голямата си част – противоположни. Впрочем бихме били общо-взето напълно **[d]** луди ние, а и целият град, който би ви оставил да правите това, за което сега говорим, преди длъжностните лица да преценят дали вашите произведения са допустими и подходящи да бъдат представени публично или не. Затова сега вие, деца и потомци на изнежени Музи, след като първо покажете на длъжностните лица вашите за сравнение с нашите песни, и се окаже, че при нас се казват същите, или дори по- хубави неща, то ще ви дадем хор, а ако не е така, приятели, то никога няма да можем да ви дадем.“[67]

[e] И така, относно хоровото изкуство като цяло и обучението в него нека тези обичаи бъдат уредени със закони, отделно за робите, отделно за господарите, ако сте съгласни.

Клиний: Но как няма да се съгласим, че е така.

Атинянинът: А за свободните всъщност има още три учебни предмета: един предмет са смятането и свързаното с числата, отново като един на второ място идва измерването на дължина, повърхност и дълбочина, а трето място е свързаното с обиколките на звездите една спрямо друга, както те **[818a]** по природа се движат. Но за всичко това като нещо, което съдържа сигурни знания, не трябва да полагат усилия много хора, а само малцина – а кои ще кажем, когато доближим до края, защото така би било уместно, докато за множеството – онова, което му е необходимо и за което се казва някак съвсем правилно, че ако многото хора не го знаят, това е срамно, като да се изследват всички неща съвсем подробно – това нито е лесно, нито изобщо е възможно. Необходимото

сред тях обаче не е възможно да се отхвърли, **[b]** а изглежда, че онзи, който първи е произнесъл поговорката за бога, като е казал, че бог, изглежда, никога не се бори с необходимостта, е имал предвид това, че сред необходимостите има и някои, които са божествени.[68] Но колкото до човешките, които имат предвид повечето хора, когато казват нещо такова, то това твърдение е далеч най-нелепото от всички.

Клиний: Но кои са тези необходимости при учебните предмети, чуждестранни приятелю, които са божествени?

Атинянинът: Смятам, че онези, които, ако някой не е извършил, както и без да ги е усвоил, **[c]** изобщо не би могъл да бъде за хората бог, нито демон, нито герой, който е способен да се грижи сериозно за хората. И човек би се нуждаел още от много, за да стане божествен, ако не може да разбере какво е едно, две, три или изобщо четно и нечетно, както и без изобщо да знае да смята, нито пък може да пресмята кога е нощ и кога – ден, а и за движението на луната, слънцето и на другите звезди **[d]** няма познания. Точно затова мисълта, че всичко това не са необходими знания за този, който възнамерява да придобие която и да е от най-прекрасните науки, е голяма глупост.[69] А кои от тях, в каква степен и кога трябва да се усвоят, както и кое заедно с какво и отделно от останалите, и изобщо тяхното съчетаване – това най-напред трябва да се разбере правилно, и така да се премине към останалите предмети, за които се смята, че трябва да се изучават. Защото така необходимостта е разбрана в природата си, с която, както твърдим, **[e]** нито сега се бори някой от боговете, нито ще се бори някога.[70]

Клиний: Чужденецо, изглежда, че казано по този начин казаното от теб е някак правилно и в съгласие с природата.

Атинянинът: Защото нещата стоят така, Клиние, но е трудно да се създават закони, ако това е било уредено по-рано по този начин. Но ако решим, в друго време, бихме могли да законодателстваме по-внимателно.

Клиний: На нас ни се струва, чужденецо, че ти се страхуваш от нашата обичайна неопитност в подобни въпроси. И все пак не се страхуваш основателно. Затова се опитай да говориш, без да скриваш нищо заради това.

[819a] Атинянинът: Страхувам се и от това, което ти сега казваш, но още повече се плаша от хората, които са се захванали с тези науки, но са се захванали лошо. Защото изобщо не е най-страшното нещо пълната неопитност, нито е най-голямото зло, а многоопитността и многознайството под лошо ръководство се оказват много по-голямо наказание от това.[71]

Клиний: Прав си.

Атинянинът: И така, нека кажем, че свободните хора трябва да се обучават **[b]** във всички тези науки толкова, колкото повечето децата в Египет изучават заедно с буквите. Впрочем най-напред при смятането им преподаваме измислени точно като за деца задачи, съпроводени със забавление и удоволствие, които се състоят в разделянето поравно на ябълки или венци на повече или по-малко, в зависимост от броя на самите играещи; или пък да изпълняват последователно, както е обичайно, ролите на боксьори или на борци, отредени да заместят победения, или подбрани по двойки за битката. Те могат да бъдат забавлявани също тъй, размествайки фиали от злато, мед, сребро **[c]** и други сходни материали или разпределяйки ги всички, както казах. Прилагайки към играта необходимото използване на числата, ще помогнем на те-

зи, които ще са ги научили да подреждат и предвождат в боен ред и войска, да ръководят домашните си дела, и така ще ги направим просто по-полезни за самите себе си и по-любознателни. Сетне, когато трябва да измерват **[d]** дължините, ширините, дълбочините,[72] те ще бъдат избавени от това смешно и срамно невежество, което е вродено по природа при всички хора относно всичко това.

Клиний: Какво е това невежество, за което говориш?

Атинянинът: Скъпи Клиние, трябва да ти призная, че аз самият твърде късно, като чух, се удивих на това, какво е нашето състояние в това отношение, и ми се стори, че то подобава повече на младите свини, а не на хората, и се изчервих не само заради себе си, **[e]** но и заради всички гърци.

Клиний: Но защо? Обясни какво всъщност казваш, чужденецо.

Атинянинът: Ще кажа, разбира се; но ще ти покажа по-скоро, като те питам. Отговори ми. Имаш ли представа за дължина?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: А за ширина?

Клиний: Със сигурност.

Атинянинът: Знаеш ли, че освен тези две измерения, има и трето – дълбочината?

Клиний: Няма съмнение.

Атинянинът: Вярваш ли, че всичките тези измерения са съизмерими помежду си?

Клиний: Да.

Атинянинът: Мисля, ти смяташ, че по природа е възможно да се измери **[820a]** дължина чрез дължина, ширина чрез ширина и дори дълбочина.

Клиний: Сигурно.

Атинянинът: Но ако в някои случаи това е невъзможно нито със сила, нито с търпение и ако някои от тези измерения са съизмерими, а други – не, а ти прецениш всички като съизмерими, какво би си помислил за науката в това отношение?

Клиний: Очевидно, че тя е посредствена.

Атинянинът: И какво? Не сме ли убедени ние, всички останали гърци, толкова колкото сме, че дължината и ширината са, така да се каже, съизмерими с дълбочината, или ширината и дължината помежду им?

[b] Клиний: Несъмнено.

Атинянинът: Но ако тези измерения са абсолютно несъизмерими и ако, както казах, ние, останалите гърци, ги считаме за несъизмерими, не е ли уместно да се червим поради това заради всички и да им кажем: „О, превъзходни гърци, ето едно от тези неща, за които говорехме, че е срамно да не се знае, защото няма нищо хубаво в това да не се знаят необходимите неща“?

Клиний: Определено.

Атинянинът: Има и други неща сродни на тях неща, **[c]** които също предизвикват редица сходни грешки.

Клиний: Какви по-точно?

Атинянинът: Тези, които засягат природата на съизмеримите и несъизмеримите неща. Трябва, ако не искаме да минем за съвсем ограничени, да различаваме тази природа с помощта на обучение, да си поставяме непрестанно въпроси едни на други, да превърнем това в много по-приятно обучение от играта на табла на старците и да се надпреварваме по усърдис, каквото подобни обучения заслужават.

[d] Клиний: Може би. Във всеки случай не виждам мно-

го голяма разлика между играта на табла и този род обучения.[73]

Атинянинът: Колкото до мене, Клиние, аз твърдя, че това е необходимо обучение за младежта; и то не е нито вредно, нито мъчително. Хората го практикуват, като се забавляват, и то е полезно, без да вреди ни най-малко на държавата. Ако някой мисли другояче, нека го чуем.

Клиний: Несъмнено имаш право.

Атинянинът: Но ако все пак тези науки ни се струват такива, каквито току-що казахме, от само себе си се разбира, че ще ги приемем; ако ни се сторят различни, ще ги отхвърлим.

[e] Клиний: Ясно е. Как иначе?

Атинянинът: Следователно, чужденецо, нека причислим още отсега тези науки към науките, които са необходими, за да не остава никаква празнота в законите. Нека ги поставим там, но като залози, които ще могат да бъдат отделени от държавното устройство, ако престанат да са ни приятни на нас, които ги допускаме, или на вас, които ги приемате.

Клиний: Ти посочваш справедливо положение.

Атинянинът: Колкото до изучаването на астрономията, което аз налагам на младежите – виж, когато обясня, дали то трябва да ни се нрави или не.

Клиний: Хайде, говори.

Атинянинът: Съществува удивление пред звездите, което е много сериозно и непростимо.

[821a] Клиний: Какво по-точно?

Атинянинът: Казват, че въобще не бива да се стремиш към познание на най-великия сред боговете и на целия свят, нито да проучваш любопитно причините му, и че това дори е светотатство. На мене ми се струва точно обратното – че ще сторим добре да се заемем с това.

Клиний: Но как според тебе?

Атинянинът: Това, което казвам, засяга общественото мнение и не изглежда твърде подобаващо в устата на един старец. Но когато човек е убеден, че една наука е добра, истинна, полезна за държавата и [b] изцяло приятна на божеството, вече не е възможно да я подминем с мълчание.

Клиний: Струва ми се правилно; но ще открием ли нещо подобно при науката за звездите?

Атинянинът: Добри ми приятели, ние, останалите гърци, държим почти всички неистинни речи за великите богове, Слънцето и Луната.

Клиний: Какви речи?

Атинянинът: Казваме, че тези звезди и някои други заедно с тях никога не следват един и същ път и ги наричаме планети.[74]

[c] **Клиний**: В името на Зевс, прав си, чужденецо. Самият аз често съм забелязвал в живота си, че зорницата, вечерницата и някои други звезди никога не следват един и същ път и Слънцето и Луната правят същото, както всички знаем.

Атинянинът: Именно заради това, Мегиле и Клиние, аз твърдя, че нашите [d] граждани и младежите трябва да се обучават, що се отнася до боговете, които минават по небето, най-малкото достатъчно, за да не богохулстват по техен адрес и винаги да говорят за тях благочестиво по време на жертвоприношенията и молитвите си.

Клиний: Това е правилно, като се има предвид най-напред, че е възможно да се усвои това, което ти казваш. Пък и ако сега не говорим за това така, както подобава, и ако можем да се научим да говорим добре за него, аз също се съгласявам, че трябва да изучаваме една толкова важна и

толкова ценна наука. Затова опитай се да ни покажеш, че нещата стоят точно така, както казваш, а ние на свой ред ще се опитаме да те следваме и да разберем.

[e] **Атинянинът**: Наистина науката, за която говоря, не е лесна за изучаване, но не е и трудна и не изисква много време, а доказателство за това е, че без да съм я изучавал на младини, нито пък от дълго време, бих могъл да я предам и на двама ви, и то за кратко време. Ако тя беше трудна, никога не бих могъл да ви я преподам, предвид моята и вашата възраст.[75]

Клиний: Прав си. Но в какво се състои тази наука, която ти се струва толкова **[822a]** чудна, че си заслужава да я преподаваме на младежите, а пък ние не я познаваме? Опитай се поне да ни обясниш възможно най-ясно.

Атинянинът: Ще се опитам. Погрешно е да се смята, прекрасни ми приятели, че луната, слънцето и другите звезди никога не следват своя ход; истината е точно обратната. Всяка от тях има само един път и не повече, тя се движи винаги по една и съща кръгова линия; само привидно изминава много пътища. Грешим също така, като приемаме най-бавната за най-бързата и обратното – най-бързата за най-бавната.[76] **[b]** Ако природата е уредила нещата така, както аз казвам, а ние си мислим другояче, предположете, че по време на Олимпийските игри допуснем сходна грешка спрямо конете, които бягат, или спрямо хората, които тичат по дължината на стадиона, и посочим за най-бавен този, който е най-бърз, а за най-бърз този, който е най-бавен, и че в похвалните си песни прославяме победения, сякаш той е победителят – тогава, мисля аз, не бихме били нито справедливи, нито благосклонни към бегачите, ако разпределяме така възхвалите си; но ако

[c] извършим същите грешки спрямо боговете, можем ли да вярваме, че това, което тук долу би било смешно и несправедливо спрямо хората, не би било такова спрямо боговете и те биха били доволни от лъжливите ни възхвали?

Клиний: Самата истина, ако нещата стоят така, както ти казваш.

Атиняининът: И тъй, ако докажем, че е така, ще трябва да се разберем поне за какво от всичко това трябва да престанем да се лъжем, но ако не го докажем, ще трябва да го оставим настрана. Нека така го постановим.

[d] **Клиний:** Напълно съм съгласен.

Атиняининът: Сега можем да кажем, че сме достигнали до края на узаконенията, свързани с изучаването на науките. А по същия начин трябва мислим за лова и всички подобни упражнения; защото задачата на законодателя изглежда стига по-далеко от справянето със създаването на законите; освен законите има нещо друго, което се намира по средата между увещанието и закона, нещо, [e] за което ни се е случвало да говорим много пъти в хода на нашия разговор – например по повод образованието на съвсем малките деца. Това не са неща, за които твърдим, че са неизказуеми, но ако смятаме, че когато говорим за тях, създаваме закони, би означавало да преливаме от глупост.[77] И когато законите и цялото държавно устройство бъдат записани по този начин, все пак не ще сме направили пълна възхвала на гражданина, отличил се със своята добродетел, ако кажем, че той е бил прекрасен служител на законите, подчинявал им се е в най-висока степен и затова е добродетелен човек. Нека кажем, че последният ще бъде още повече такъв, ако не само що се отнася до това, което законодателят включва в закона, но и до онова, което

одобрява или порицава, **[823a]** през целия си живот той се подчинява на написаното от него. Ето най-прекрасната възхвала, която можем да създадем за един гражданин, и истинският законодател не бива да се ограничава със записването на законите; той трябва да вплита в законите съвети относно всичко това, което счита за достойно или недостойно, а съвършеният гражданин ще спазва тези съвети не по-малко от предписаното от закона, санкционирано от наказания.

Това, което ни се представя сега, ще ни послужи, така да се каже, за свидетелство и ще разкрие **[b]** по-добре онова, което искаме. Това, което сега разбираме под думата лов, включва множество разновидности; в действителност съществуват много видове лов на животни, които живеят във водата, на пернати, както и на земни животни; а в лова на животни трябва да включим един лов, който заслужва да бъде споменат – този, който хората организират помежду си, било покрай войната, било покрай приятелството; първият заслужава укор, а вторият – похвала. Също така кражбите на разбойниците и на войските срещу други войски са видове лов. **[c]** Законодателят, който създава закони за лова, не може да не изясни всичко това, но не може също за всичко да издаде заповеди и да наложи наказания, така че да създаде заплашителни узаконения. Какво трябва да се направи в това отношение? Той, законодателят, трябва да хвали и порицава различните видове лов, като има предвид усилията и заниманията на младежите, а младежите, от своя страна, трябва да го слушат, да му се подчиняват, да не се отклоняват от него заради удоволствие или усилие и след като са разбрали всички закони, както и наказанията към тях, **[d]** ще ценят повече онова, което е казано като похвала, а нареденото – ще го извършват.

След това законодателят ще премине към точно определените похвали или порицания за различните видове лов, като утвърждава тези, които ще направят душите на младежите по-добри, и порицава онези, които пораждат обратния резултат.[58] После нека се обърнем към младите хора с молба: приятели, не изпитвайте влечение и страст към морския лов,[79] нито към риболова с въдица, **[e]** нито към риболова на водни животни, който се практикува лесно с пробудените или спящите примамки! Не изпитвайте никога желание за лов на хора по море и за пиратство, което би ви превърнало в жестоки хора, непризнаващи законите! Колкото до дребните кражби в страната и в града, нека това никога дори не ви идва наум. Нека никой младеж не се поддава също така на страстта си към лова на птици, неприсъщо на свободни хора.

[824a] На нашите бъдещи атлети им остава само ловът и уловът на земни животни. И така нареченият нощен лов (когато ловците се сменят един друг), който не предизвиква никаква дейност, не заслужава да бъде одобряван, също както този, който включва моменти за почивка и в който дивата сила на животните се овладява с мрежи и платнища, вместо те да бъдат победени с открита сила. Единственият лов, който остава за всички и е най-добрият, е ловът на четириноги, който се практикува с коне и кучета, в него ловецът се осланя на себе си, в него тези, които се заемат присърце да покажат божествена смелост, подчиняват дивеча единствено с бяг, удари и стрели, изстреляни от собствените им ръце. Ето какво може ясно да се похвали или порицае в различните видове лов. А законът гласи: никой да не пречи на тези действително свещени ловци да ловуват навсякъде – и то както си искат. Колкото до нощния ловец, който се осланя на примки и плат-

ница, нека никой не му позволява да ловува никъде. За ловеца на птици – нека бъде оставен да ловува по пусти участъци и по планините, но нека първият срещнат го възпре да ловува по обработваемите земи или по свещените земи на боговете. Ловецът на водни животни нека има право да ловува навсякъде, освен по пристанищата, реките, блатата и свещените езера, но без да си служи с мътни течности. Сега можем да кажем, че привършихме с всички узаконения, които се отнасят до образованието.[80]

Клиний: Спокойно можеш да го кажеш.

ОСМА КНИГА

[828] Атинянинът: Предстои ни да определим и постановим закони за празниците въз основа на прорицанията в Делфи – с какви жертвоприношения и точно за кои богове е по-добре и по-правилно държавата да свещенодейства. Но струва ми се, че от нас зависи да определим кога трябва да се провеждат празниците и колко на брой да бъдат.

Клиний: Нека първо определим техния брой.

Атинянинът: Добре, първо да кажем броя. **[b]** Нека не са по-малко от триста шестдесет и пет, за да може длъжността, която натоварим с тази дейност, всеки ден от годината да свещенодейства за някой бог или демон в полза на държавата, на нейните граждани и на онова, което им е подвластно.[1] С тези неща, които по необходимост законодателят ще пропусне, ще трябва да се заемат тълкуватели, жреци, жрици и пророци, като бъдат подпомагани от определените стражи на законите – и именно тези хора трябва да познават онова, което се пропуска от законодателя. Законът ще каже, че за дванадесетте богове, **[c]** на които са кръстени филите, трябва да се организират дванадесет празника; че гражданите трябва ежемесечно да провеждат ритуали в чест на всеки от тях, като организират, от една страна, хорове и музикални състезания, а от друга – гимнастически състезания, които да бъдат съобразени с отделните богове и отделните сезони, а също да организират и празници за жените, като на някои от тях няма да се допускат мъже, а на други ще се допускат. Освен това не трябва да бъдат смесвани ритуалите за подземните богове с тези за небесните богове и демони, ами според закона под-

земните богове трябва да бъдат почетени отделно **[d]** през месеца на Плутон, който се пада дванадесети,[2] и не бива хора, които живеят в постоянна война, да се ядосват на този бог, а да го ценят, задето винаги е бил много доброжелателен към човешкия род: защото, както сериозно се опитвам да кажа, общността между душата и тялото с нищо не е по-значима от тяхното разделяне.[3]

Въз основа на това добре е хората, които ще организират реда на празниците, да поразмислят върху следното: че по отношение на свободното време и на липсата на грижи да се набави жизнено необходимото днес не може да се открие друга държава като нашата и че трябва, **[829a]** подобно на един човек, тя да живее прилично. А принципът, според който хората живеят щастливо, е следният: нито трябва да вършат несправедливости спрямо други хора, нито да търпят несправедливости от тях. Първото не е особено трудно. Но да се придобие толкова сила, че да се избягват несправедливостите, е много трудна задача и не е възможно това да се постигне напълно по друг начин, освен човек да стане съвършено добър. Нещата стоят по същия начин и с държавата: ако тя е добра, ще живее в мир; ако е лоша – ще е в състояние на външна и вътрешна война.[4] След като положението е приблизително такова, хората трябва да се упражняват за войната **[b]** не по време на война, а в мирния живот.[5] Следователно, ако държавата има ум, тя трябва да бъде в състояние на война поне за един ден месечно и дори за повече, стига и управляващите да са на това мнение. Гражданите не бива да се боят от студове и горещини и когато управляващите наредят цялото население да напусне домовете си, гражданите трябва да сторят това заедно със своите жени и деца, а друг път да са готови да напуснат и по групи. Постоянно трябва да се измислят красиви игри в съчетание с жертвоприношения, така

че да се получат **[c]** един вид празнични сражения, наподобяващи в най-голяма степен истинските военни битки. Във всички тези игри трябва да се определят трофеи и награди за храброст и заедно с това гражданите да се хвалят и порицават помежду си. Онзи, който се прояви в състезанията, а се е проявил и в живота си, него те ще смятат за най-достоен и ще го украсят с похвалата си, а онзи, който се е показал негоден – него ще порицаят.

Нека поетите да възпяват достойните хора.[6] Но това не може да се позволи на всеки поет, а само на онзи, който, първо, е не по-млад от петдесет години. Няма да допуснем и поети, които макар и да имат достатъчно поетична и музикална дарба, **[d]** никога не са извършили добро и славно дело. Онези, които сами са добри хора и биват ценени в държавата, защото са занаятчии на красиви дела, нека техните поеми бъдат изпълнявани, дори и да не са особено музикални. Преценката за тези неща трябва да извършат отговорникът за образованието и останалите стражи на законите и ако тя е положителна, да направят този дар на избраните поети – правото единствени те да изпълняват произведенията си, докато за останалите това няма да е позволено.[7] И никой не бива да дръзва да изпълнява произведение, **[e]** което не е минало през одобрението на стражите на законите, дори то да е по-сладко[8] от химните на Тамир[9] или Орфей, а само онова, което е било оценено като свещено и посветено на боговете, или онова, чиито създатели са добри хора, и за него е преценено, че с мяра порицава или хвали някого.

Смятам, че правилата за военната служба и за свободната реч[10] в поезията трябва да бъдат едни и същи за жените и мъжете.[11] Редно е да покажем и законодателя, който сам пита себе си така: „Добре, мога ли да кажа какви граждани отхранвам, **[830a]** след като учредявам цяла една държава? Не са ли

те атлети, способни да се справят в най-големите изпитания, където ги очакват хиляди съперници?" „Точно така!", с право би отговорил някой. „Тогава?" Ако отхранвахме боксьори или панкратиасти,[12] или атлети, които се състезават в някакъв подобен спорт, нима ще ги хвърлим веднага в състезание, без никак предварително да сме ги подготвили, като сме ги упражнявали всеки ден за предстоящата битка? Няма ли, ако самите ние сме боксьори, много дни преди самото състезание да опитваме да усвоим борбата **[b]** и да се закалим, като подражаваме на всичко онова, което смятаме да приложим по-късно, за да спечелим битката? За да стигнем възможно най-близо до истинската битка, наместо да си усукваме ремъци около ръцете, можем да сложим ръкавици, така че да опитаме възможно най-пълно различните удари и отбивания. И ако се окаже, че никой от нашите другари не желае да се бие с нас, нима ще се уплашим от смеха на глупаците и нима няма да започнем да се упражняваме върху някое закачено бездушно чучело? **[c]** Или ако някога се окаже, че сме останали без каквито и да било одушевени или неодушевени партньори, няма ли да опитаме да се бием срещу самите себе си, като се водим по сянката? Може ли някой да посочи друго средство за упражняване на движенията на ръцете?

Клиний: Ясно е, гостенино, че не би могъл да посочи друго освен онова, което ти току що спомена.

Атинянинът: Какво тогава? Може ли военната подготовка в нашата държава да е по-лоша от тази на състезателите в подобни спортове, при положение че влизаме в едно от найважните състезания, **[d]** където човек се сражава за душата си, децата си, имуществото си и за цялата си държава? Да не би пък законодателят, като се бои, че взаимните упражнения на гражданите биха изглеждали на някого смешни, да се откаже да съобрази законите с военната подготовка? Нима няма

да им нареди да извършват всекидневно по-незначителните упражнения, в които не се използва оръжие, и нима няма да обвърже танцувалните и гимнастическите упражнения изобщо с тази подготовка? Законодателят ще нареди всеки гражданин не по-малко от веднъж месечно да прави по-сложни и по-прости упражнения; **[e]** гражданите да си устройват състезания из цялата територия на страната, като се опитват да овладяват височини и да поставят засади; да възпроизвеждат всичко, което се случва по време на война, като си нанасят омекотени удари[13] и се нападат с метателни оръжия, изработени почти толкова опасни, колкото са истинските, така че играта помежду им да не бъде съвсем лишена от страх, ами да ги запознае и със страшни ситуации и по някакъв начин да покаже кой от тях има издръжлив дух и кой не. Едни от участниците законодателят с право ще награди с почит, **[831a]** а на други ще даде безчестие и по такъв начин добре ще подготвя всекидневно цялата държава за истинското състезание. А ако някой загине в подобна ситуация, законодателят ще смята неговото убийство за неумишлено и убиецът, след като премине според закона през очистителни ритуали, ще бъде опростен за това деяние; защото законодателят смята, че дори и да умират хора (стига те да не са мнозина), на тяхно място се появяват други не по-лоши, обаче ако изобщо умре страхът, то не би могло другаде да се намери изпитание, в което по-добрите да се отличават от по-лошите, **[b]** а това за една държава е не по-малко зло от смъртта.

Клиний: Бихме се съгласили, гостенино, че всяка държава трябва и да приготви закони за тези неща, и ревностно да ги следва.

Атинянинът: Нима всички ние не знаем причината, поради която днес почти никъде в държавите не се срещат подобен вид танцувални и спортни упражнения, а там, където

се срещат, са съвсем незначителни? Не е ли причина за това невежеството у множеството хора и у онези, които са му дали законите?

Клиний: Навярно, да.

Атинянинът: В никакъв случай, скъпи Клиние! Трябва да кажем, че причините за това са ни повече, ни по-малко, ами точно две.

[c] Клиний: И кои са те?

Атинянинът: Ето първата: от любов към богатството, която заема цялото време на човек, като го кара да изостави всяка грижа, освен тази за личната собственост, душата на всеки гражданин се привързва към тези неща и изчезва грижата ѝ за друго, освен за всекидневната печалба. И всеки става напълно готов сам и отделно от съгражданите си да изучава знание и да се упражнява в занимание, което ще го доведе до желаното богатство, а всички останали знания и занимания[14] подобен човек просто би осмял. Именно този принцип и тази първа причина биха могли да се изтъкнат за това, че държавата не желае да практикува сериозно нито това, нито някакво друго достойно занимание. И всеки човек в нея заради ненаситността си на злато и сребро би предпочел да понесе всякакви изкуства и всякакви способи – по-красиви или по-неприлични, – само и само да забогатее. И този човек би вършил всякакви дела – редни, нередни и напълно срамни, – без да недоволства, **[e]** стига само да има възможност като някое диво животно да яде най-разнообразни храни, също да пие и по всякакъв начин да се засища със сексуални удоволствия.[15]

Клиний: Правилно.

Атинянинът: Нека тази причина, която изказах, бъде първата. Тя пречи на държавите както да извършат нещо достойно, така и да са достатъчно подготвени за война, за-

щото превръща всички порядъчни по природа хора в пътуващи търговци, собственици на кораби или слуги, а смелите прави обирджии, взломаджии, светотатци и изобщо войнствени **[832a]** и тиранични хора. И макар понякога те да не са лишени от качества, със сигурност са нещастни.[16]

Клиний: Защо смяташ така?

Атинянинът: Как да не кажа, че тези хора са напълно нещастни, след като по необходимост през целия им живот тяхната душа гладува?

Клиний: Това беше първата причина; коя ще наречеш втора, гостенино?

Атинянинът: Добре ме подсети.

Клиний:[17] Ти каза, че първата се състои в ненаситно **[b]** търсене през целия живот, което губи времето на всеки човек и става пречка хората да се подготвят добре за случай на война. Нека бъде така! Е, кажи сега втората.

Атинянинът: Да не би да изглеждам, че не искам да говоря, ами се бавя, защото съм изпаднал в безизходица?

Клиний: Не, обаче ни се стори, че преди малко говори с по-голяма омраза от нужното, за да заклеймиш това поведение.

Атинянинът: Хубава забележка, приятели. Но нека се чуе и следващото, както е редно.

Клиний: Само говори!

Атинянинът: Смятам, че втората причина са държавните не-устройства, **[c]** за които вече често ви говорих, а именно демокрацията, олигархията и тиранията. В тези случаи не може да се види никакво устройство, ами е по-право те всички да се нарекат „разстройства“. Защото в никое от тях властта не се упражнява над хора, които доброволно са съгласни с това, а въпреки тяхната воля, винаги с помощта на някакво насилие.[18] А когато управляващият се бои от управлявания,

той никога умишлено не би му позволил да стане красив, богат, силен, смел или добре подготвен за война.[19]

Ето такива са двете причини, които по отношение изобщо на злините слабо изпъкват, но по отношение на конкретните, с които се занимаваме, действително са важни. **[d]** Държавното устройство, за което днес говорим и което създаваме, е избегнало и двете. Защото в него е осигурено много свободно време, гражданите се отнасят помежду си така, както подобава на свободни хора, пък и смятам, че най-малко въз основа на нашите закони те биха станали сребролюбиви. Така че очевидно и логично е единствено този сред днешните видове държавно устройство да успее да възприеме образованието, което сега се опитваме да опишем, заедно с военната игра, която създадохме, следвайки доводите си.

Клиний: Много добре.

Атинянинът: Не следва ли сега да припомним **[e]** нещо общо за всички гимнастически състезания: че трябва да ги поддържаме и да определим достойни награди в онези от тях, които имат отношение към военната борба, а останалите да зарежем? Кои са те, по-добре е още от самото начало да кажем и да ги въведем в законодателството. И не трябва ли да започнем от състезанията, отнасящи се до бягане и бързина?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: И тъй, от всички качества най-потребно за военното дело е изобщо подвижността на тялото. Имам предвид както подвижността на краката, **[833a]** така и подвижността на ръцете. За да избягаш или да хванеш някого, трябва бързина на краката. Битката обаче и схватката при близък бой изискват физическа сила и мощ.[20]

Клиний: Е, как!

Атинянинът: И все пак, когато човек е без оръжие, всяко от тези качества би му помогнало само донякъде.

Клиний: Разбира се, как биха могли да му помогнат повече?

Атинянинът: Нека, както е и сега, глашатаят да призове състезателите първо за състезанието по бягане. Те трябва да се явят въоръжени, защото няма да даваме награди на невъоръжени състезатели. Нека първи излезе на игрището въоръжен онзи, който ще участва в надбягването на един стадий; **[b]** втори – онзи, който ще се състезава на два стадия; трети – онзи, който ще се състезава на конна дистанция;[21] четвърти – състезателят в дългото бягане; пети ще е първият, когото ще пуснем да бяга в пълно снаряжение на дистанция от шестдесет стадия – от нас до някой храм на Арес и обратно (този по-тежко въоръжен войн наричаме „хоплит“), като той ще се състезава по по-равен път[22]; след него ще пуснем един стрелец с лък, в пълното му снаряжение, да бяга през хълмове и **[c]** разнообразен терен сто стадия до храм на Аполон и Артемида. И като дадем начало на състезанието, ще зачакаме състезателите да стигнат целта и ще раздадем награди на победителите във всяка една дисциплина.

Клиний: Правилно.

Атинянинът: Предлагам тези състезания да се провеждат в три групи: първа за деца, втора за безбради младежи, трета за мъже. За безбрадите младежи ще определим дължината на бягането да е две трети от обичайната; за децата – да бъде половината от нея, без значение дали те ще се състезават като стрелци или като хоплити. За жените пък ще определим следното: **[d]** Ако са невръстни девойки, нека те се състезават голи в обикновеното бягане, двойното бягане, надбягването на конна дистанция и дългото бягане, като излязат на самата писта. Момичетата, които са над тринадесет години и очакват да встъпят в брак, трябва да продължат да участват в състезанията поне до осемнадесетата си година, но не и след

двадесетата. Те трябва да излязат за състезанията в тези дисциплини облечени в подходящи дрехи. Нека това са изискванията към мъжете и жените в състезанията по бягане.

Колкото до състезанията, които изискват сила, ние бихме предпочели наместо борбата и подобните на нея сега тежки дисциплини,[23] да организираме въоръжени битки, в които да се сражават **[e]** един срещу един, двама срещу двама и така до десетима срещу десетима. И както сега онези, които разбират от борба, са определили какво трябва някой да направи или да не понесе и доколко, за да спечели победа, а също какво означава да се бориш красиво или некрасиво, така и ние трябва да призовем на помощ хората, които разбират от въоръжени битки,[24] за да постановят кой е достоен да спечели подобно състезание, какво не бива той да допуска или прави, **[834a]** също и кое правило определя кой е победеният. Същите неща трябва да се постановят и за девойките, които не са встъпили в брак. На битките в панкратиона трябва да противопоставим състезанията с леко въоръжение, в които хората ще се сражават с лъкове, малки плетени щитове, копия и камъни, хвърляни с ръка или с прашка. И като определим узаконенията, по които ще се провеждат тези състезания, ще даваме наградите и победите на онези, който най-добре ги спазват.

[b] След това поред трябва да постановим правилата за конните състезания. При нас няма голяма нужда от коне, още по-малко от много коне, щом сме на терен като този в Крит,[25] следователно грижите по тяхното отглеждане и по състезанията с тях ще са ни по-малки. Сред нас няма да се намери изобщо никой, който да поддържа колесница, нито пък у някого може оправдано да се породи подобно честолюбие, така че ако се появят участници в това състезание, което не е местно, за тях ще трябва да приемем, **[c]** че нито имат ум, нито из-

глежда да са притежавали.[26] И тъй, като определим награди за състезанието с един кон – с жребци, на които още не са пораснали постоянни зъби, с животни, които са на възраст между жребците и конете, и с вече пораснали коне, – ние бихме организирали такава конна игра, която е съобразена с природата на терена. Нека борбата и хъсът в тези състезания бъдат съобразени със закона, а филархите и хипархите[27] да имат право общо да съдят за всички тези надбягвания, включително и когато състезателите излизат въоръжени. **[d]** Не бихме постъпили правилно, ако дадем право на невъоръжени хора да участват било тук, било в гимнастическите състезания. Не е безполезен обаче онзи критски маниер на воюване, при който конникът стреля с лък или хвърля копие, така че нека заради самото удоволствие от играта да включим и него в битките и състезанията. Не си заслужава да принуждаваме чрез закони и наредби женските да участват в тези състезания. Ако обаче от по-ранните занимания у тях вече се е оформил навик и природата им позволява и не се бунтува срещу това, момиченца или девойки да участват в подобни състезания, нека ги допуснем и да не ги обезсърчаваме.

Нека вече поставим край на въпроса, който се отнасяше до практикуването и усвояването на гимнастическите упражнения, **[e]** провеждани по време на състезания и всекидневно в училищата. По подобен начин се изчерпа и основната част от въпроса за музикалните упражнения. Що се отнася обаче до изпълненията на рапсодите и техните сподвижници[28] и до задължителната надпревара между хоровете по време на празници, техният ред ще бъде определен едва тогава, когато месеците, дните и годините бъдат посветени на боговете и демоните; и тези празници ще бъдат разпределени било на три години, било на пет, **[835a]** било по някакъв друг начин – изобщо това зависи от мисълта, която боговете ще подска-

жат относно реда. Тогава можем да очакваме, че и отделните музикални състезания ще бъдат провеждани съгласно организацията, в чието съставяне равно участие са взели атлотетите[29], отговорникът за обучението на младежите и стражите на законите: те трябва да се съберат, за да стигнат до едно общо решение за отделните състезания и така сами ще станат законодатели. И именно от тях зависи да определят кога, с чие участие и при какви условия ще се проведат хоровите и танцувални състезания. **[b]** Основният законодател на държавата често казваше с какво трябва да се съобразят думите, песните и хармониите, смесени с мелодии и танци. Тези негови разпоредби трябва да последват и хората, които доуточняват законодателството, и като съчетаят порядъчно състезанията с отделни жертвоприношения в подходящото за това време, да осигурят на държавата възможността да празнува именно празник. Не е трудно да се намери отговор на въпроса, по какъв начин се постига ред, съобразен със закона, не е трудно да се отговори и на другите въпроси, свързани с този ред, нито пък, **[c]** ако тук и там се направят промени, това ще донесе на държавата голяма печалба или вреда. Там обаче, където разликите ще са големи и е трудно хората да бъдат убедени, там трябва най-вече бог да се заеме, ако изобщо е възможно такива нареждания да бъдат получени от него. Затова в този случай е нужен, изглежда, някой дръзновен човек, който цени изключително свободната реч – той да каже кое му се струва най-достойно за държавата и гражданите ѝ. Пред калпави души той ще трябва да определи кое е редно и подходящо за цялата държава и да говори неща, които се противопоставят на най-силните влечения, и останал сам, без да има за помощник никой човек, ще следва единствено разума си.

[d] Клиний: Докъде стигна сега разговорът ни, гостенино? Защото някак сѐ объркахме.

Атинянинът: Разбирам. Все пак ще опитам да ви обясня нещата по-ясно. Като стигнах в нашия разговор до въпроса за образованието, видях младежи и девойки, които общуват благоразположено помежду си. Но очаквано в ума ми се загнездиха съмнения, от които се уплаших: Какво някой би могъл да стори с една държава, в която младежите и девойките са добре отгледани и не се занимават с тежък и неподходящ за свободния човек труд, **[e]** който най-лесно може да угаси високомерието,[30] ами цял живот се грижат само за участието си в свещенодействия, празници и хорове? Ще успеят ли някога в подобна държава те да устоят на влеченията, които хвърлят в крайности много мъже и жени, щом като разумът, който трябва да им стане като закон, ги приканва да устояват? **[836a]** Няма да се учудя, ако узаконенията, които по-рано определихме, успеят да победят повечето техни влечения. Защото, ако искаш да си разумен, непозволението да забогатяваш прекалено е немалка помощ, а и цялото образование е получило премерени закони в тази област. А и сме направили така, че вниманието на управляващите да не е насочено в никоя друга посока, а винаги да гледа към младите хора и към спазването на тези закони. И тъй, правилата, които сме създали – доколкото това е в човешките ни възможности, – като цяло успяват да установят мяра над влеченията.

Обаче как да се подсигурим и в областта на любовите изобщо към момчета и момичета, а също на жени към мъже и на мъже към жени, като знаем, **[b]** че оттам се раждат хиляди злини за хората, които засягат както личния им живот, така и живота на цели държави? Какво лекарство трябва да се забърка, за да се излекуват всички тези влечения и да се избегне опасността, която те носят? Общо погледнато, Клиние, това никак не е лесно. Впрочем в немалко отношения целият Крит, а и Спарта ни помагат значително в установяването на

закони, различни от обичайните по повечето места, обаче в областта на любовите ние сме сами, защото техните закони противоречат изцяло на възгледа ни. **[c]** Ако някой реши да последва природата и да възстанови закона, съществуващ отпреди времето на Лай,[31] който гласи, че не е редно мъжете и момчетата да се съвкупяват в сексуалния контакт така, сякаш са жени, и този човек привежда за свидетел природата на животните, като посочва че при тях мъжкото не се докосва до мъжкото, защото това е противоестествено, той би открил един правилен довод, без обаче по никакъв начин да може да го съгласува с практиката във вашите държави. Що се отнася до тези практики, тези държави **[d]** не живеят в съгласие с принципа, който според нас законодателят трябва винаги да съблюдава.

Защото ние винаги се стремим да узнаем кое от предложените правила е полезно за добродетелта и кое не. Добре, ако се съгласим, че обичайната практика, която днес откриваме в държавите, е добра или няма нищо грозно в това да я допуснем чрез закон, все пак в какво отношение тя би ни била полезна за добродетелта? Смятате ли, че в душата на онзи, който бъде убеден в достойнствата на тази практика, е възможно да се породи мъжествен характер или в душата на онзи, който го е убедил, да покълне идеята за благоразумие?[32] Или в това никога никой не би повярвал, ами всеки по-скоро ще порицае мекушавия характер на онзи, **[e]** който се поддава на удоволствията и не може да се въздържа, а заедно с това ще порицае и приликата с жена у онзи, който е тръгнал да се прави на жена?[33] Та кой човек би подкрепил подобни законодателни решения? Навярно никой, който в ума си носи истинния закон.

И тъй, защо казваме, че това е истина? **[837a]** Ако човек желае да размишлява правилно за тези работи, той трябва да

познава природата на обичта, на влеченията, а същевременно и на така наречените „любови". Трябва обаче да кажем, че всички те са два вида и от тяхната комбинация се поражда един трети, който носи същото име като тях, а това води до неразбория и неяснота.[34]

Клиний: Как така?

Атинянинът: Нали някак казваме, че подобното обича подобното по добродетел, пък и еднаквото обича еднаквото;[35] но казваме и че между нуждаещото се и богатото има обич,[36] макар те да са различни по род? Когато обаче някое от двете стане прекалено силно, вече говорим за любов.

[b] Клиний: Правилно.

Атинянинът: Следователно обичта между противоположни е трудна и бурна и в нея често липсва свързващото, докато обичта между подобни е кротка и взаимно споделена през целия живот. Колкото до смесицата от тях двете, първо, никак не е лесно тя да се разпознае и да се каже какво точно желае да получи онзи, който е обхванат от този трети вид любов, защото той самият е изпаднал в безпътица, дърпан на противоположни страни от двете части на своята любов, като едната му заповядва да се докосне до плода, а другата му забранява.[37] Онзи, който е влюбен в тялото и **[c]** плода, сякаш гладен да го откъсне, сам се призовава да се засити, напълно безразличен към душевния характер на неговия любим. Онзи обаче, който намира влечението към тялото за второстепенно, който повече гледа, отколкото люби, и с душата си копнее наистина по душата на другия, той смята, че засищането на тялото с друго тяло е безобразие, защото изпитва свян спрямо благоразумието, смелостта, достолепието и разсъдителността и в почитта си към тях би пожелал да остане завинаги непорочен заедно с един непорочен любим. **[d]** Нека смесицата между тези два вида любов бъде онзи трети

вид, който току-що разглеждахме като трети. И след като видовете любов са толкова, дали законът трябва да препятства всички тях, като не позволява да се породят в нас, или е ясно, че ние бихме искали в държавата ни да остане онази любов, която е причастна на добродетелта и желае младия човек да стане възможно най-достоен, а на другите две, стига да е по силите ни, бихме попречили? Какво да кажем в случая, скъпи ми Мегиле?

[e] Мегил: Всичко, което каза сега за тези неща, беше хубаво, чужденецо.

Атинянинът: Изглежда, както се и опитвах, постигнах съгласието ти. Значи повече няма да се занимавам какво вашият закон мисли по тези въпроси, ами е достатъчно да приема изказаното от теб съгласие. По късно ще поговоря отново по тези въпроси и с Клиний и ще опитам и него да убедя, като му побая. Сега да приемем, че имам съгласието и на двама ви, и да пристъпим към разглеждането изобщо на законите.

Мегил: Право казваш.

Атинянинът: В настоящия момент разполагам с някакво изкуство да установя този закон, **[838a]** но то е, от една страна, лесно приложимо, а от друга – възможно най-мъчно.[38]

Мегил: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Някак знаем, че дори и сега повечето хора, включително престъпниците, съзнателно и заедно с това старателно ограничават контактите си с красавците – и правят това не по принуда, ами съвсем умишлено.

Мегил: Кога става това?

Атинянинът: Когато някой има красив брат или сестра.**[b]** Същият закон се отнася и до син и дъщеря и макар и неписан,[39] той е напълно достатъчен, за да предпази човек от такъв досег – и нито явно, нито тайно е възможно той да спи с децата си или да влезе в някакво друго нежно сношение с

тях. У повечето хора изобщо не се явява влечение към подобен контакт.

Мегил: Верни неща говориш.

Атинянинът: Не може ли едно кратко изречение да изгаси всички такива удоволствия?

Мегил: Кое ще бъде то?

Атинянинът: Следното: Те са напълно нередни, богоомразни **[c]** и най-срамни от срамните. Коя е причината за това? Не е ли тази, че никой не е казвал нищо различно, ами от самото си раждане всеки от нас чува подобни неща да се говорят постоянно и навсякъде – било в смешните произведения, било често с цялата трагическа сериозност? Ами когато на сцената се представят Тиестовци или някакви Едиповци, или някакви Макареовци, които тайно се съвкупяват със сестрите си,[40] тези герои, когато бъдат разкрити, не се ли осъждат с готовност сами на смърт за прегрешението си?[41]

Мегил: Съвсем вярно казваш това – **[d]** че мълвата[42] притежава някаква чудна сила, щом никой никога не се е опитвал да поеме дъх по начин, който да противоречи на закона.

Атинянинът: Не съм ли прав, като казвам, че ако законодателят иска да пороби някое от влеченията, които така видно поробват хората, той лесно може да разбере по какъв начин да постави ръка върху него? След като освети[43] пред всички хора – роби, свободни, деца, жени, изобщо пред цялата държава тази мълва, така че те да чуят едно и също нещо, **[e]** той най-добре ще е подсигурил изпълнението на закона, който е предложил.

Мегил: Напълно си прав. Как обаче той би могъл да накара всички да заговорят сами по неговия начин?

Атинянинът: Добре ме подсещаш. Нали обаче сам казах, че владея изкуство, с което мога да си послужа при установяването на този закон, за да накарам мъжете, от една

страна, да използват по естествен начин контактите, от които зависи създаването на деца, а от друга, да не се докосват до мъж и да не убиват предумишлено човешкия род, [839a] като хвърлят семето си сред скали и камъни, където то никога не би могло да се вкорени и да намери съответната си плодородна природа; но да стоят настрана и от всяка женска нива,[44] в която не биха искали да се захване посятото.[45] Ако този закон се задържи във времето и утвърди силата си изобщо – така, както в настоящия момент властва над контактите между родители и деца, а освен това ако успее да победи справедливо и останалите видове нередни контакти, той ще донесе хиляди блага. Защото на първо място този закон е установен в съгласие с природата; освен това той прави така, че човек да се въздържа от любовния бяс и любовната лудост, от всичките курварства, от всякакви прекалености с храни и напитки; [b] най-сетне този закон сближава и сприятелява мъжете с техните жени, а може да донесе и изобщо много други блага, стига някой да умее да го спазва. Ако обаче в този момент пред нас застане буен млад мъж, изпълнен със семе, и чуе какъв закон предлагаме, той ще ни нагруби, ще каже, че узаконенията ни са безумни и несъстоятелни, и ще изпълни всичко с виковете си. Та с оглед на всичко това казах онова свое изречение, [c] че владея изкуство, което е, от една страна, най-лесно приложимо, а от друга, най-мъчно: защото освен да се установи, законът трябва и да се запази. Лесно е да си представиш, че установяването на подобен закон е възможно, а и да кажеш по какъв начин става това. Казваме, че стига това узаконление да бъде в достатъчна степен осветено, то ще принуди всяка душа да му робува и изобщо със страх да се подчинява на установените закони. Днес обаче се е стигнало дотам, че хората дори не вярват, че някога е имало такъв закон, както например никой днес не вярва, [d] че

е възможно цяла една държава през цялото си съществуване да поддържа обичая на сиситиите.[46] И макар че това неверие е опровергано от практиката, и че това става именно при вас, все пак дори и във вашите държави се смята, че женският род по природа не е годен да вземе участие в сиситиите. Защото познавам силата на неверието, затова и казах, че е твърде трудно тези два обичая да оцелеят в съгласие със закона.

Мегил: Правилно казваш това.

Атинянинът: Искате ли да опитам да намеря някакъв убедителен довод, че това, което предлагаме, не е отвъд човека и е възможно да стане?

Клиний: Как да не искаме!

[e] Атинянинът: Кога смятате, че някой по-лесно би стоял настрана от сексуалните удоволствия и би пожелал разумно да следва установените за тях правила – дали в случай, че тялото му е в добро състояние и не е занемарено, или в обратния случай?

Клиний: Много по-лесно би сторил това, ако тялото му не е занемарено!

Атинянинът: Нима не сме чували за Ик от Тарент – **[840a]** за победите му в олимпийските игри и в други подобни състезания, – който, воден от своя хъс, от желанието да усъвършенства изкуството си, но и от смелостта и благоразумието на душата си, както се казва, никога не докосвал нито жена, нито момче в никой миг от разгара на подготовката си? Същото се говори и за Крисон, Астил, Диопомп[47], а и за мнозина други. И при това, Клиние, техните души са били отгледани много по-лошо от тези на моите и твоите съграждани, а пък телата им са били **[b]** далеч по-напращели със сила.

Клиний: Вярно казваш: притежаваме много разкази от древните за тези атлети, според които това наистина е било така.

Атинянинът: Тогава? След като те са могли да устоят на едно, както мнозина казват, твърде приятно нещо, за да победят в борбата, бягането и други подобни състезания, защо нашите деца да не успеят да издържат, щом пред тях се открива далеч по-красива победа, с която ще ги очароваме от най-ранната им възраст, [c] понеже ще им я описваме като най-прекрасната в приказките и поученията си, а така ще пеем за нея и в своите песни?

Клиний: В какво се състои тя?

Атинянинът: Ако те постигнат победа над удоволствията, ще живеят щастливо; ако обаче бъдат победени от тях –ще ги постигне точно обратното. Освен това няма ли страхът от тази долна загуба да им помогне да се справят с неща, с които други, по-лоши от тях, са се справили?

Клиний: Възможно е.

Атинянинът: След като стигнахме дотук [d] в узаконлението си и заради лошотията на повечето хора изпаднахме в безизходица, смятам, че нашето узаконление трябва да се справи с положението без увъртане, като каже, че гражданите ни не трябва да стоят по-долу от птиците и другите диви животни, които, макар и родени в големи стада, до времето на разплода си живеят девствени и чисти, без да образуват двойка с друго животно, а когато стигнат до тази възраст и изпитат привличане помежду си, събират се по двойки – мъжко с женско и женско с мъжко, и прекарват останалия си живот кротко [e] и без вражди, като се придържат твърдо към най-ранните прояви на споделената обич. Наистина нашите граждани трябва да са по-добри от дивите животни. Ако обаче те започнат да възприемат поквара, идваща от останалите гърци и от повечето варвари, защото виждат и чуват, че така наречената „разюздана Афродита“ е добила могъщество сред онези, а те самите не са способни да ѝ противостоят, тогава

стражите на законите е добре да измислят за тях втори закон, като сами станат законодатели.

[841a] Клиний: Какъв закон би ги посъветвал да установят, след като този, който сега установихме, им убягва?

Атинянинът: Ясно е, Клинийе, че това ще бъде вторият закон, който следва първия.

Клиний: Кой закон имаш предвид?

Атинянинът: Да се закърнява възможно най-много силата на удоволствията, като чрез труда приливът към нея и подхранването ѝ се насочат към други части на тялото. Това би станало, ако в използването на сексуалните удоволствия няма липса на свян: **[b]** защото колкото по-рядко хората използват тази наслада поради съпротивата на срама, толкова по-слаба ще бъде тази тяхна господарка, на която ще се подчиняват в малко случаи. Нека сред нашите граждани се смята за нещо хубаво, ако човек, който върши подобни работи, ги прави далеч от погледа на другите: и това да е постановено според обичая и неписания закон. Ако обаче не се прикрива – нека именно това се смята за срамно, а не това изобщо да не се върши подобно нещо. По такъв начин в закона ни би се установила втора степен на „срамно“ и „хубаво“ и тези „срамно“ и „хубаво“ ще са на второ място по правилност. **[c]** А онези, които са покварили природата си – тях ние наричаме „по-долни от самите себе си“, – образуват един род, който бива принуден да не прекрачва закона от три ограничаващи го принципа.

Клиний: Кои са те?

Атинянинът: Да бъдеш почтителен с боговете, заедно с това да търсиш уважението на хората и да не се отдаваш на влечение по телата, а по характера на душите, защото в действителност у тях се намира красотата. Може би това, което сега казваме, звучи като молитва от някой мит, обаче то ще се

окаже най-доброто, стига да се сбъдне във всички държави. А това навярно би станало, **[d]** ако бог пожелае и ако принудим хората да спазват едно от двете правила относно любовните отношения. Първото: никой да не дръзва да има контакт с никого от благородните и свободни хора, освен със своята съпруга, и да не сее незаконно и неосветено от брачен ритуал семе по наложници; нито пък, противно на природата, да го обрича на безплодие, като го хвърля в мъже. Второто: изобщо бихме забранили връзката между мъже, а за връзката на мъжа с жената постановяваме следното: в случай че някой има контакти с жена, различна от онези, които са дошли в къщата му след благочестивия и свещен брачен ритуал **[e]** (независимо дали ги е купил, или ги е придобил по някакъв друг начин), без да се скрие от погледа на всички мъже и жени, то ако ние законово лишим от каквито и да било привилегии в държавата такъв човек, бихме изглеждали като добри законодатели – защото наистина ще се отнесем към него като към същински чужденец. Ето този закон – без значение дали ще кажем, че той е един, или ще го разделим на две части – трябва да поставим във връзка със сексуалните удоволствия и всички любовни отношения, в които влизаме помежду си **[842a]** заради такива влечения, и понякога действаме правилно, а друг път – неправилно.

Мегил: Чужденецо, напълно приемам този закон; обаче нека и сам Клиний каже какво мисли за тези предложения.

Клиний: Ще сторя това, Мегиле, но когато преценя, че имам сгоден случай; нека сега оставим нашия гост да продължи разглеждането на законите.

Мегил: Добре.

[b] Атинянинът: Стигнахме дотам, да говорим за устройването на сиситии и казахме, че другаде това е особено трудно да се постигне, докато на Крит никой не би и предпо-

ложил, че може да се мине без тях. Но по какъв начин трябва да се устроят те? Дали както тук, на Крит, или както в Спарта,[48] или има някакъв трети вид сиситии, който е по-добър от двата известни? Не ми се струва трудно да се разбере това, обаче не виждам и голяма полза от подобно откритие, **[c]** защото и днес сиситиите са много грижливо организирани.

След тези неща изниква въпросът за устройването на всекидневния живот[49] – а именно каква насока той ще вземе с оглед на тях. В останалите държави се живее разнообразно, защото средствата за живот се черпят от много източници, които сигурно надминават двойно източниците на държавата, за която говорим. Защото повечето гръцки държави се изхранват от земята и морето, докато нашата ще се изхранва само от земята. Това улеснява задачата на законодателя. **[d]** Не само че достатъчните за държавата закони ще са наполовина по-малко на брой и даже много по-малко от половината, но ще са и по-подходящи за свободни хора. Законодателят ще бъде освободен от заниманията с наредбите, необходими за морската и пътуващата търговия, за търговията на дребно, ханджийството, митниците, рударството, облагането с данъци, лихварството и още хиляди други подобни, и като им каже: „Много здраве!“, ще може да се посвети на земеделците и пастирите, на пчеларите, **[e]** а и на хората, които пазят тези неща и осигуряват инструментите за тях. Защото той вече е установил най-важните закони относно брака, раждането и отглеждането на децата, а също и относно организацията на образованието и управлението на държавата. Сега той трябва да обърне вниманието си към хората, които осигуряват храната, и към онези, които се трудят заедно с тях.

И тъй, нека първо определим така наречените „земеделски закони“. И първият закон, посветен на Зевс Който-пази-границите, ще гласи следното: никой няма право да мести

синорите на земята – нито на свой съсед и съгражданин, нито, ако притежава дял при границата на страната, да мести общия синор с чужденеца, който му е съсед, като знае, **[843a]** че наистина това действие се има предвид с думите „да задвижиш недвижимото".[50] Нека всеки да предпочете да премести най-голямата скала пред най-малкия камък, който служи като граница между приятелството и враждата и е узаконен с клетва пред боговете. Свидетел на тази клетва е, от едната страна, Зевс Който-покровителства-рода, от другата – Зевс Който-пази-чужденците: а те двамата се събуждат заедно с най-свирепите войни. Онзи, който се подчинява на закона, не ще бъде докоснат от злините, които следват от неговото нарушаване. Който обаче го пренебрегва, нека бъде виновен по силата на две присъди: едната, която е и първа по значимост, ще дойде от боговете, а другата – от закона. **[b]** Затова нека никой не мести умишлено синорите на съседите си. Ако обаче някой стори това, нека се намери човек, който да съобщи за него на земеделците, които трябва да го отведат в съда; и ако в процеса той бъде признат за виновен, че тайно и насилствено е разделял наново земята, нека съдът определи какво наказание трябва да понесе или каква глоба да плати загубилият делото. Освен това множеството дребни спречквания между съседи,[51] заради това, че често се повтарят, **[c]** могат да породят маса вражди, а и да утежнят и доста да вгорчат съседските отношения. Затова е добре изобщо да се внимава никой съсед да не върши нищо в ущърб на съседа си: а спорове могат да избухнат за всяко нещо и особено ако някой противозаконно си е присвоил земя от другия. Изобщо да се вреди не е никак трудно, ами е по силите на всеки човек; да помага обаче далеч не всеки умее. Ако някой си е присвоил земя от свой съсед, като е престъпил синорите му, трябва да плати определената за вредата глоба, но за да се излекува от

липсата на уважение си **[d]** и заедно с това от несвободността, нека заплати на ощетения освен размера на нанесената вреда и една двойна глоба отгоре. Във всички такива и подобни на тях случаи следователи, съдии и оценители трябва да бъдат агрономите, като за по-тежките случаи трябва да решава, както се каза по-рано, комисията от всички управители на дванадесетте части, а за по-леките – само ръководителите на гарнизоните, разположени в съответната област. Ако някой пасе добитъка си в земята на своя съсед, отново тези хора трябва да определят размера на нанесената вреда и глобата, която трябва да се заплати. Трябва да заплати глоба и онзи, който си присвои нечий рояк пчели, **[e]** след като угоди на вкуса на пчелите и ги привлече към себе си с потраквания. Длъжностните лица трябва да наложат да плати определено обезщетение и онзи, който изгаря растителността от своята земя и по невнимание засяга и тази на съседа си. По същия начин и ако някой засади дървета, без да спазва разстоянието до парцела на своя съсед. Това например вече е определено от много законодатели, от чиито закони ние можем да се възползваме,[52] затова и не бива да искаме от главния законодател на държавата да постановява всичко, тъй като има много дребни неща, които са по силите и на обикновен законодател. **[844a]** След като и за стопанисването на водите земеделците си имат древни и добри закони, няма смисъл да отклоняваме техния ход с разсъжденията си. Онзи, който желае да прокара вода до мястото си, нека стори това, като се включи към общите извори за държавата, без обаче да пресича вадите, които очевидно са на земята на някое частно лице. Той може да отведе водата в която посока пожелае, стига да не минава през нечия къща, храм, паметник или през друго място встрани от канала. **[b]** Ако пък някое място естествено се случи безводно, сиреч то поглъща потоците, идващи от Зевс, и не

дава вода дори за пиене, нека човек да копае в своя парцел, докато стигне до пласт глина, и ако на тази дълбочина той не открие никаква вода, нека взима вода от съседите си – толкова, колкото да засити и жаждата на своте роби. Ако обаче и неговите съседи трябва да пестят водата, **[c]** нека агрономите въведат ред в снабдяването с вода и нека той да получава всекидневно вода според този ред, като по такъв начин общо споделя водата със своите съседи. Ако пък Зевс прати много вода и някой, който не се е постарал да изгради отводнителни съоръжения, навреди на друг, който се занимава със земеделие над него или има обща стена с него в ниското (или се случи обратното: онзи, който живее на високото, допусне водата да тече без ред и така навреди на онзи в ниското), и двете страни не пожелаят да се разберат помежду си относно тези неща, нека всеки, който пожелае, да отведе при тях астинома (ако случаят се отнася до града) или агронома (ако случаят се отнася до полето), за да каже той какво точно трябва да стори всяка страна в спора.[53] А пък онзи, който поради завистта си и проклетията си не спазва определения ред, **[d]** трябва да бъде съден и ако бъде признат за виновен, да заплати на онзи, на когото е навредил, двойна глоба, задето не е искал да се подчини на длъжностните лица.[54]

Следва да кажем по какъв начин гражданите трябва да разпределят помежду си есенната реколта. Тази богиня на очарованието[55] ни е дарила с двоен дар: от една страна, тя ни е дала Дионисовата култура[56] – нея не можем да поставим на склад; от друга страна, онази, която по природа изисква съхранение.[57] За стопанисването на реколтата нека се постанови следният закон: който реши да откъсне див плод, било грозд или смокини, преди да е дошъл сезонът **[e]** за бране, който се бележи от съзвездието Говедар,[58] без значение дали го е откъснал от своите парцели или от нечии други, трябва да

плати в полза на Дионис определен свещен налог: петдесет драхми, ако плодът е откъснат от собствената му земя; ако е откъснат от тази на съседа му – една мина; ако е откъснат от някоя друга – две трети от мината. Онзи, който е поискал да бере от така нареченото сега „благородно" грозде или от „благородните" смокини, както ги наричаме, нека се чувства свободен да откъсне от тях както и когато пожелае, стига те да са на неговата земя; ако обаче откъсне от земята на някой друг без неговото позволение, нека бъде винаги наказван според **[845a]** закона, който гласи да не местиш онова, което сам не си оставил.[59] Ако роб без позволението на своя господар откъсне от земята му някакъв подобен плод, той трябва да бъде бичуван с толкова удара, колкото зърна има на грозда, който е откъснал, или колкото смокини е откъснал от смокинята. Ако метек желае да откупи част от „благородната" реколта и иска да опита от нея, нека му бъде позволено. Ако чужденец, който пребивава в страната, пожелае, както върви по пътя си, да вкуси от плодовете, **[b]** нека си вземе от благородните, ако иска, и нека го направи заедно със своя роб (ако е един) като знак за гостоприемство и без да заплаща. Законът обаче забранява да споделяме с чужденците така наречените „диви плодове". Ако поради незнание някой свободен чужденец или роб се докосне до тези плодове, робът трябва да бъде наказан с бой, а свободният да бъде пуснат, след като бъде предупреден и му се покаже от кои плодове може да си вземе: от гроздето, което не става за стафиди или вино, и от смокините, които не стават за изсушаване. Колкото до круши, ябълки, нарове **[c]** и всякакви подобни плодове, нека не се смята за срамно, ако някой успее да си откъсне тайно от тях, но ако бъде хванат и е до тридесет години, да бъде набит, без обаче да му се причиняват рани, и никой свободен няма право да повдига процес заради това, че е понесъл такива удари.[60] На

чужденеца е позволено да се докосва до тези плодове така, както му беше позволено да се докосва и до другите. Ако пък някой по-възрастен човек се докосне до тях, нека за него важи същото, което и за чужденците: да му се позволи да вкуси на място каквото пожелае, без да има правото да отнесе нищо със себе си; ако обаче той не се подчини на закона, **[d]** нека на своя глава рискува да загуби състезанието по добродетели, ако се намери човек, който тогава да припомни на съдиите какво онзи е извършил някога.

Сред всичко, което е нужно за градинарството, водата е най-хранителна, но в същото време на нея може да се напакости най-лесно. Защото човек не може да отрови, да отклони или открадне нито земята, нито слънцето, нито ветровете – които наред с водата изхранват онова, което израсте от земята; природата на водата обаче е такава, **[e]** че всичко това е възможно да се случи. Ето затова е нужна помощта на закона. Нека той гласи следното: ако някой умишлено унищожи чужд източник на вода – било кладенец, било резервоар, като го отрови, зарие или отклони водата от него, нека ощетеният заведе дело пред астиномите, като писмено посочи размера на загубата си. И ако някой бъде признат за виновен в отравянето на водата, освен да заплати размера на загубата, той трябва да очисти кладенеца или съда, в който се намира водата, по начина, по който наредбите на тълкувателите изискват да се извършва прочистването в отделните случаи.

Колкото до събирането на всички плодове, **[846a]** нека бъде позволено на човек да превози реколтата си през всяко място, стига или с нищо да не вреди на никого, или печалбата му да възлиза на три пъти повече от загубата, която би нанесъл на съседа си. Тези случаи трябва да се разследват от длъжностните лица, а също и всички онези, в които някой умишлено и чрез насилие, или тайно е навредил чрез своята

собственост на някого или на нечия чужда собственост. Той трябва да изложи всички тези случаи пред управляващите: и ако вредата е по-малка от три мини, нека виновният да бъде наказан от тях. **[b]** Ако обаче между гражданите възникне спор за по-голяма сума, нека ищецът се обърне към общите съдилища и там да се определи размерът на наказанието за несправедливия. Ако се установи, че някой от длъжностните лица е определил глобата от несправедливи съображения, той трябва да заплати на ощетения сума, равна на двойния размер на глобата. Всеки, който желае, има право да отнесе несправедливите решения на длъжностните лица (по който и да е иск) до общите съдилища. Има хиляди малки узаконения, които трябва да се следват при определянето на присъдите – относно процедурата при подаването на жалби, при викането в съда на обвиняемия, **[c]** при призоваването на свидетели (дали например трябва да се призовават двама свидетели или колко): всички тези неща не могат да останат неуредени, но пък не е редно и да ги урежда един възрастен законодател. С тези малки решения, допълващи големите, нека се занимават младите хора, като се стремят да подражават на установените преди закони и въз основа на опита си да се грижат за нуждите на държавата, докато стане ясно, че всичко си е дошло на мястото. И като постановят нищо от тези закони да не се променя, нека да живеят като си служат с тях според установената мяра.

[d] Практикуването на занаятчийски дейности е добре да става според следните правила. Първо, на никой местен не е разрешено да се занимава с каквото и да е занаятчийско изкуство, нито на роба на местен човек. Защото човекът гражданин, който владее общия за държавата ред и от когото зависи този ред да бъде опазен, вече в достатъчна степен разполага с едно изкуство, което изисква много упражнения и знания и

не допуска да бъде вършено през пръсти. **[e]** Няма човешка природа, която да е способна успешно и в детайли да практикува две занимания или две изкуства, нито пък е възможно човек да върши добре едното от тях сам, а другото да повери на друг, когото да надзирава. И тъй, най-напред трябва да се погрижим да стане следното. Нека никой ковач в нашата държава да не бъде същевременно и строител, нито, ако е строител, да наблюдава повече работата на други хора, които работят като ковачи, отколкото да се занимава със собственото си изкуство, под предлог, че като е ангажирал множество роби, които да работят за него, нормално е да работи по-скоро чрез тях, **[847a]** защото от там получава повече приходи, отколкото от своето изкуство. Напротив, човек трябва да се занимава само с едно изкуство в държавата и именно от него да осигурява средствата за своя живот. Астиномите трябва да сторят всичко по силите си, за да се спазва този закон. И ако някой местен повече залита към някакво изкуство, отколкото да полага грижа за добродетелта си, те трябва да го наказват с упреци и да го лишават от гражданските му права дотогава, докато го вкарат обратно в пътя му. Ако пък някой чужденец практикува две изкуства, те трябва да го принудят чрез заплаха от затвор, **[b]** парични глоби и изгонване от държавата да се занимава само с едно, не с повече.[61]

Колкото до заплащането на занаятчиите, отмяната на поръчки и случаите, в които гражданин е извършил несправедливост спрямо тях или някой от тях спрямо гражданин, ако спорната сума е по-малка от петдесет драхми, делото трябва да се решава от астиномите, ако обаче е повече от тази сума, да се решава, както е по закон, от общите съдилища.[62] Никой в държавата няма да плаща никакъв данък върху изнасяните и внасяните стоки. На никого не е позволено да внася тамян **[c]** и всички онези чуждестранни благовония, които се изпол-

зват при свещенодействията; не е позволен вносът на пурпур и на всички бои, които не се произвеждат на нашата територия; най-сетне не е позволен вносът на други чуждестранни стоки, които изисква някое изкуство, особено ако то не е необходимо за държавата. Не е позволено и да се изнася онова, което е необходимо да остава в страната. За изпълнението на тези разпоредби трябва да следят и да се грижат дванадесетима от стражите на законите, които следват по възраст петимата най-стари. **[d]** Ако за производството и поддържането на оръжията и набавянето на всички инструменти за воюване се появи нужда от внос на някое изкуство, растение, метално съоръжение, приспособления за свързване или някакви животни, с които си служим по време на война, за вноса и износа трябва да отговарят хипархите и стратезите, като държавата поравно дава и приема стоки. Стражите на законите трябва да приготвят подходящи и пълни закони за тези случаи. Забранено е обаче тези стоки и които и да е други с цел печалбарство да бъдат продавани **[e]** във вътрешността на града и изобщо на територията на държавата.

Що се отнася до отглеждането и разпределението на онова, което се събира от земята, струва ми се, че по възможност трябва да се придържаме близо до правилата, установени от критските закони.[63] Всичко, което земята даде, трябва да се разделя на дванадесет части и по този начин да се употребява. Всяка дванадесета част – например пшеница или ечемик **[848a]** (същото правило ще се отнася и до сезонните плодове, както и до всички животни, които хората са обявили за продан) – трябва да бъде поред разделена на три: една част за свободните, втора за робите и трета за занаятчиите и изобщо за чужденците – това са както метеките, които живеят постоянно в държавата и трябва да се изхранват, така и онези, които пристигат от време на време по някаква работа с държавата

или с частно лице. От всички съестни продукти единствено тази трета част по необходимост трябва да бъде продавана, докато другите две части не е задължително да се продават. [b] Следователно по какъв начин цялото може да се раздели най-правилно? На първо място, ясно е, че, от една страна, имаме делене на равни части, от друга – на неравни.

Клиний: Как така?

Атинянинът: Нали по необходимост земята ще роди и отгледа част от всяко от нещата, които изброихме, по-добре, а друга част от тях – по-зле?

Клиний: Точно така.

Атинянинът: След като това е така, на никоя от трите части не трябва да се дава повече, отколкото се дава на другата: нито на тази, от която се хранят господарите, нито на тази, от която се хранят робите, нито на тази, която се продава на чужденците, ами делитбата трябва да съхрани за всички същата степен на равенство. [c] Всеки гражданин трябва да получи правото да се разпорежда с двете части, които ще раздели между роби и свободни по количество и качество така, както желае. Излишъка от тези неща той трябва да раздели по мярка и число въз основа числото на всички живи същества,[64] чиято прехрана идва от земята.

След това за хората трябва да има отделно пригодени жилища.[65] Ето този ред изглежда подходящ[66]: Трябва да се издигнат дванадесет селища – по едно селище в средната област на всяка дванадесета част от държавата.[67] [d] Във всяко селище пък трябва да се обособят първо площад и светилища за боговете или демоните, които ги следват. Ако има някакви местни божества на магнетите или пък по спомен са запазени следите от почитането на други древни демони, на тях трябва да се отдават почестите, които хората преди са им отдавали. Навсякъде обаче трябва да се издигнат храмове за

Хестия, Зевс и Атина, както и за останалите божества, които покровителстват всяка от дванадесетте части. Строителството на домове трябва да започне около тези храмове, и то на най-високото място, [e] което ще стане добре укрепено убежище за стражите.[68]

За всеобщото устройване на останалата територия трябва да се вземат следните мерки. Броят на занаятчиите да се раздели на тринадесет части.[69] Една част от него трябва да се засели в града и да се раздели още веднъж според дванадесетте части на държавата, и тези хора трябва да се разпределят по външната периферия на града.[70] Останалите занаятчии, в зависимост от конкретните нужди на земеделците, да живеят редом с тях във всяко от селищата. За всички тях трябва да отговарят агрономите: те да казват от колко на брой и какви занаятчии се нуждае всяко място и къде трябва те да се заселят, за да не пречат на земеделците **[849a]** и в същото време да са им възможно най-полезни. По подобен начин трябва да бъдат надзиравани и занаятчиите, които се намират в самия град, и за това трябва да се погрижат астиномите.

Агораномите трябва да се грижат за всички въпроси, свързани с живота на площада. И ако тяхна първа грижа е да наблюдават какво се случва в храмовете, които се намират на площада – да ни би някой да им нанася вреда, втората им грижа е да наблюдават поведението на хората, – дали са благоразумни, или пък се държат безобразно, за да могат да накажат онзи, който заслужава наказание. Колкото до продажбите, извършвани на площада, [b] те трябва да следят дали гражданите продават според закона стоките, които е разрешено да се продават на чужденци. А законът е следният: на първия ден от месеца посредниците (това са онези чужденци или роби, които посредничат на гражданите) трябва да изнесат онази част от продуктите, която е определена за продан

на чужденците – най-напред една дванадесета част от житото. Чужденецът купува жито и каквото е нужно около житото за целия месец през първия ден от публичната продажба. На десетия ден от месеца се изваждат за продан течните храни – и едните продават, а другите купуват това, което ще стигне за целия месец. **[c]** Нека на двадесет и третия ден се състои продажбата на животните, които някой желае да продаде или купи, а също и продажбата на покъщнина и всекидневни неща, каквито земеделците продават: например кожи, всякакъв вид дреха, плат, тепана вълна или нещо друго подобно, което чужденците няма откъде другаде да си набавят, освен да го закупят. Що се отнася до дребната търговия с тези неща или с ечемик и зърно, което се заделя за производството на булгур, а и до всеки друг вид храна, **[d]** никой няма право да продава на граждани или на техните роби, нито да купува каквото и да е от тях,[71] а чужденецът нека да продава на публичните пазари за чужденци на занаятчиите и на техните роби, като наместо директна продажба разменя стоките си срещу вино и жито (именно това повечето хора наричат „търговия на дребно„). Също и месарите имат право да предлагат нарязано месо на чужденците, занаятчиите и на техните роби. Ако някой чужденец желае, може да купува всекидневно и на куп дърва за горене от посредниците в отделните области и да ги продава на чужденците в каквото количество[72] и когато пожелае. **[e]** Колкото до всеки друг вид покъщнина и всекидневни неща, от които всеки се нуждае, те трябва да се продават на публичния пазар,[73] на точно определени места. Там стражите на законите и агораномите, с помощта на астиномите, ще определят кои места са подходящи за разполагането на сергия и ще поставят ясни разграничения за продаваните стоки.[74] На тези места се разменят пари срещу стока и стока срещу пари и не е разрешено между хората да се извършва търговия на

кредит. Който заради доверчивостта си даде кредит, без значение дали си е получил парите обратно, или не ги е получил, нека си понесе последствията. Той не може да разчита на никаква правна помощ при такива сделки. **[850a]** При всяка покупка или продажба, която е в количество и стойност повече от онова, което законът позволява – а законът е казал в какви граници повече и по-малко могат да се движат цените и количествата, – това „повече“ трябва тогава вече да бъде записано от стражите на законите, а противоположното трябва да бъде изтрито.[75]

Същите правила за описване на имуществото трябва да важат и за метеките. На онзи, който желае да дойде при нас като метек, ще бъде казано следното: чужденец, който иска и може да се засели в държавата, ще бъде приет, **[b]** стига да владее някакво изкуство и да не остава в държавата повече от двадесет години, считано от времето, в което се е регистрирал. През този период той няма да внася дори и минимален друг данък[76], освен този на благоразумието, нито какъвто и да е друг налог заради някаква покупка или продажба. Когато разрешеното за престой време изтече, той трябва да си събере имуществото и да замине. Ако обаче през тези години му се е случило да окаже някаква значителна услуга на държавата и вярва, че би могъл да убеди Съвета или народното събранието, че заслужава официално да получи **[c]** известно отлагане на заминаването си или правото да прекара останалия си живот в държавата, нека опита да убеди държавата в това. И за каквото успее да ги убеди, нека да го получи. Що се отнася до децата на метеките, ако те са занаятчии и са станали на петнадесет години, то нека времето на тяхното пребиваване като метеки да започне да се отчита след петнадесетата им година и след като изтекат двадесетте години, нека те заминат където им се харесва. Ако пък желаят да останат,

нека останат, стига да успеят да убедят в нуждата от това държавата. Онзи, който заминава, **[d]** трябва да се погрижи за изтриването на всички описания на имуществото му, които са били заведени при съответните длъжностни лица.

ДЕВЕТА КНИГА

[853a] Атинянинът: Ето че пред нас изниква и въпросът за съдебните процеси, които, съгласно природата на законодателството, ще последват споменатите по-горе деяния. В какви случаи ще има процеси, отчасти се каза, когато обсъждахме законовите положения за земеделието и областите, свързани с него, обаче най-важното още не сме казали. След-ва първо да опишем един по един тези случаи, **[b]** а после да кажем какво възмездие трябва да се даде във всеки от тях и кои съдии трябва да ги разгледат.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Обаче в известен смисъл е срамно да даваме закон за всяко нещо, макар че ние, изглежда, сега се опитваме да направим точно това в държава, за която казваме, че ще бъде добре построена и ще сполучи в стремежа си да живее добродетелно. Да се предположи, че в една така устроена държава ще се появи някой, който да споделя порочността, видна при най-големите престъпления, **[c]** та да трябва да законодателстваме за тези случаи, като предупреждаваме и заплашваме какво би станало, ако действително се появи такъв човек, а и наистина да постановим закони, така че да се подсигурим и да имаме готово наказание, защото допускаме, че ще се станат подобни престъпления – както казах, всичко това е някак срамно. След като обаче ние не сме като древните законодатели,[1] та да даваме закони на героите, които са деца на богове, пък и, както сега се казва, те самите, бивайки родени от богове, са законодателствали за други, също родени от такива, ами сме хора и сега даваме закони за човешките семе-

на, то не е осъдителен страхът ни, [d] че сред гражданите ни може да се роди някой с рогова обвивка,[2] който по природа е толкова твърд, че не иска да омекне; и както такива семена не омекват, дори когато биват варени на огън, така и такива хора да не омекват дори пред толкова силни закони.

Заради тях и за мое неудоволствие трябва първо да кажа какъв ще бъде законът за светотатството,[3] ако някой дръзне да извърши подобно нещо. Нито бихме желали, нито е вероятно някой правилно отгледан гражданин да се поддаде изобщо на тази болест, но роби на нашите граждани, а също чужденци и техни роби вероятно биха предприели много подобни деяния. Опасенията ми се отнасят до тези хора, **[854a]** но все пак и до всичката слабост на човешката природа, затова ще определя закона за светотатците и за всички подобни, чиито престъпления са труднолечими или изобщо нелечими. Но първо трябва, както се съгласихме и по-рано, да изложим възможно най-кратко общите си основания в няколко уводни думи. Ако някой разговаря и в същото време увещава човек, когото едно лошо влечение призовава през деня и подбужда през нощта да открадне нещо от свещените места, той би му казал приблизително следното: „Чудни човече, [b] не е от човека и не е от бога това зло, което сега те кара да се обърнеш към светотатството, ами е някакво жило, останало в теб заради древни и неочистени човешки престъпления. Това проклятие те преследва от място на място и ти трябва да се пазиш от него с всички сили. Но слушай как да стане това! Когато те налети някоя от тези мисли, иди на церемония, в която се отпъждат нещастията, иди като молител в храмовете на боговете-пазители, иди на сбирките на онези, които наричаме „добри хора", [c] и някои неща опитай просто да чуеш, други сам да кажеш в духа на това, че всеки човек трябва да почита красивото и справедливото. Бягай от сбирките на лошите

хора и не се обръщай. И ако болките ти се успокоят от тези неща, добре; ако ли не, помисли, че смъртта може да е по-красива, и напусни живота“.

Тази прелюдия можем да изпеем на онези, които замислят всички тези нечисти и гибелни за държавата дела. На онзи, който се убеждава в правотата ни, законът няма какво да каже, но на онзи, който и след **[d]** прелюдията ни се противи, на висок глас трябва да се изпее следното: който бъде хванат в светотатство, все едно дали е роб или чужденец, на лицето и върху ръцете му трябва да се запише сполетялото го и като му се ударят толкова камшици, колкото съдиите решат, този човек трябва да бъде изхвърлен гол извън границите на страната. Като получи това наказание, може би той би станал по-добър, защото ще бъде вразумен. Никое наказание не цели зло, ами ако бъде изпълнено според закона, то постига едно от двете: онзи, който е понесъл наказанието, **[e]** става или по-добър, или по-малко порочен. Ако пък се окаже, че някой гражданин е сторил някога подобно нещо и е извършил спрямо боговете, рода си или държавата си някое от най-големите и ужасни престъпления, съдията, като има предвид какво образование и грижи от дете е получавал този човек и въпреки това не се е въздържал от най-големите злини, трябва да го сметне за вече нелечим. Смъртното наказание за такъв човек е най-малкото зло което би могъл да понесе за извършеното. **[855a]** Ако обаче той остане безславен и изчезне отвъд границите на страната, това ще помогне като пример за останалите граждани. Колкото до неговите деца и до неговия род, ако те избягват бащините нрави, нека тяхната чест бъде запазена и нека се казва добра дума за тях – а именно, че с доброта и мъжество са се отдалечили от злото и са се обърнали към доброто. При такова държавно устройство, в което гражданите завинаги трябва да запазят състоянието си и да

живеят с първоначалните си дялове, не върви да се конфискува имущество от подобни хора. Що се отнася до плащането на глоби, когато се прецени, че някой е извършил престъпление, заслужаващо глоба, той трябва да бъде глобен, [b] стига обаче да притежава нещо отгоре върху дела, който му е бил даден: именно в границите на това „отгоре" той може да бъде глобяван, но не повече. Стражите на законите трябва да внимават за точността при прилагане на такива санкции, като се съобразяват с описите на имотите и винаги ясно да уведомяват съдиите за състоянието на нещата, та да не се стига дотам някой от дяловете земя да запустее поради липса на средства. Ако стане ясно, че някой трябва да плати по-висока глоба и никой от неговите приятели не желае да му стане гарант и да го освободи, като плати част от нея, той трябва да бъде наказан с временно, но видно оковаване във вериги и други подобни [c] унижения.[4] Никой обаче не трябва да остава никога ненаказан, дори да е извършил само едно прегрешение или да е избягал извън границите на страната. Нека изправителните мерки, с които той може да бъде наказан, са тези: смърт, оковаване, бой, някакво публично излагане,[5] отделяне или заточение в храм при границите на страната или пък парична глоба, както по-горе казахме.

Нека при определянето на смъртно наказание съдии бъдат стражите на законите и едно отделно съдилище, съставено от миналогодишните длъжностни лица, избрани по заслуга. [d] Как трябва да става внасянето на обвиненията, призоваването на свидетели и всички подобни процедури, с това ще трябва да се заемат по-младите законодатели. Наш дълг е обаче да определим процедурата за гласуване. Нека самото гласуване бъде провеждано явно; и преди то да се проведе, съдиите трябва да седнат поред на своето старшинство с лице към ищеца и обвиняемия, а всички граждани, които не са

заети с някаква работа, да присъстват и изслушват внимателно какво се казва в подобни процеси. Ангажираните в случая имат право на една реч: **[e]** първи говори ищецът, втори обвиняемият. След тези речи най-възрастният съдия започва да разпитва, докато проучи казаното в детайли; след най-възрастния поред всички останали трябва да разгледат твърденията на страните, замесени в делото – всеки съдия може да попита каквото пожелае във връзка с казаното или не-казаното от всяка от страните, а онзи, който не желае да отправя въпроси, нека даде това право на друг. След като запечатат онази част от твърденията, **[856a]** които сметнат, че се отнасят до случая, и всеки от съдиите се подпише върху тях, те трябва да ги поставят върху олтара и на следващия ден отново да се съберат на същото място, за да прегледат по подобен начин делото, като отправят въпроси към страните; после отново трябва да поставят знака си[6] върху записаното. След като извършват тази процедура на три пъти и вече разполагат с достатъчно доказателства и свидетели, всеки съдия трябва да даде гласа си тържествено, като обещае пред олтара, че според силите си изрича справедлива и истинна преценка. По такъв начин се слага край на процеса.

[b] След престъпленията срещу боговете трябва да разгледаме тези, които са свързани с опити за унищожаване на държавното устройство. Онзи човек, който завзема властта над хората,[7] който си поробва законите или пък прави държавата послушна на някакви сдружения,[8] и върши всичко това насилствено, като противозаконно подбужда междуособици, него трябва да смятаме за най-големия враг изобщо за държавата. Онзи, който не общува с никакви подобни сдружения, но пък участва в най-високите длъжности в държавата и въпреки това за него е останала скрита тази опасност (или не е останала скрита, **[c]** но поради страхливост не се опитва да

възмезди родината си), този гражданин трябва да бъде поставен на второ място по лошотата си. Всеки човек, който малко от малко е годен за нещо, трябва да се обърне към съответните длъжностни лица и да заведе процес срещу онзи, който подготвя насилствена и противозаконна смяна на държавното устройство. Съдиите в този род процеси трябва да бъдат същите, които решаваха и делата за светотатство, и процесът да протича по същия начин както при тези дела, като чрез гласуване виновният може да бъде осъден на смърт, ако болшинството гласове са за това наказание. Трябва обаче да се спазва един основен принцип: позорът и възмездието над бащата **[d]** не се предават на никое от децата, освен в случая, в който и бащата, и дядото, и прадядото последователно са били осъдени на смърт. Тези лица държавата трябва да изпрати в древната им родина и град, като им позволи да отнесат имуществото си, с изключение на онзи първоначален дял, който са получили като граждани. От средите на гражданите, които имат повече от един син, стига той да е на възраст не по-малка от десет години, се избират десет момчета, които трябва да посочи бащата или дядото по бащина или майчина линия на тяхното семейство, **[e]** и имената им се изпращат в Делфи. Когото богът избере, той става наследник на дела на онези, които са заминали с надеждата за по-добър късмет.

Клиний: Хубаво!

Атинянинът: Нека определим и един трети общ закон за процедурата и за съдиите, занимаващи се с делата на онези, срещу които някой е завел в съдилището обвинение в измяна.[9] **[857a]** Нека има по подобен начин и един общ закон за оставането или напускането на родината на потомците на осъдения и при трите споменати случая – когато той е осъден за предателство, за светотатство или за насилствено унищожаване на държавните закони. Що се отнася до крадеца, без

значение дали е откраднал много или малко, нека се определи един закон и едно възмездие на правдата за всички случаи. Крадецът първо трябва да заплати в двоен размер откраднатото,[10] ако бъде признат за виновен по това дело и ако има имущество, достатъчно, за да плати глобата, без да посяга към своя дял от земя. Ако няма тази възможност, трябва да бъде затворен и да стои така до момента, в който плати глобата си **[b]** или убеди ищеца да му опрости кражбата. Ако някой бъде признат за виновен по обвинение в кражба на държавна собственост, нека да убеди държавата, че е невинен, или да плати двойно размера на кражбата и да бъде свободен.

Клиний: Защо, гостенино, казваме, че спрямо самия крадец няма никаква разлика дали той е завлякъл много или малко, дали от храмове, или от обикновени места[11] (можем да посочим и други примери, тъй като кражбата не е само един вид)? Не следва ли, щом кражбите са толкова разнообразни, законодателят изобщо да не глобява с едни и същи глоби?

Атинянинът: Добре направи, Клиние, че се изпречи пред мен, както се носех, **[c]** и ме събуди, за да ми напомниш нещо, което си мисля от по-рано, а именно, че досега въпросите около законодателството не са били правилно обсъдени, както сега се падна случай да го разбера. Какво имам предвид? Не беше лоша картината, която нарисувахме, оприличавайки всички хора, които днес получават закони, на роби, лекувани от роби.[12] Добре трябва да се знае следното: ако някога някой от онези лекари, които практикуват лекарското изкуство, **[d]** като се опират само на опита си, а не на знание, срещне друг някой лекар – свободен човек, който разговаря със своя болен, който е свободен като него, и почти философски му обяснява нещата, като засяга самите основи на болестта и продължава в същия дух за всеобщата природа на телата, той веднага и гръмко би се изсмял и не би казал

нищо друго, освен думите, които в такива случаи винаги са на езика на повечето така наречени лекари: „Глупако, ти не лекуваш болния, ами направо го обучаваш, сякаш той иска да става лекар, **[e]** а не да оздравее!„

Клиний: Не би ли казал с право тези думи?

Атинянинът: Разбира се, стига обаче да съобрази, че онзи, който се е заел със законодателна дейност така, както ние днес, образова своите граждани, а не законодателства. Не изглежда ли това едно съвсем уместно съображение?

Клиний: Навярно.

Атинянинът: Обаче в момента ние имаме късмет.

Клиний: Какъв по-точно?

Атинянинът: Че изобщо не сме принудени да създаваме закони, **[858a]** а можем просто да размишляваме и да опитаме да съзрем кое е най-доброто и най-необходимото във всеки един вид държавно устройство, а и по какъв начин осъщественото би могло да се повтори. Впрочем сега ни е възможно, както изглежда, по желание да разгледаме най-доброто, което може да се види в законодателството, а ако искаме – само най-необходимото. Ще изберем онова, което решим.

Клиний: Гостенино, налагаме си един смешен избор и рискуваме да заприличаме на законодатели, притиснати да законодателстват на всяка цена от някаква могъща необходимост, **[b]** която не би им позволила да сторят това утре. Ние обаче можем – казвам това с вяра в бога – подобно на зидари или на някои, които са започнали друг някакъв строеж, просто да се повъртим наоколо, за да съберем материалите, които ни се струват подходящи за замисления строеж, и после на спокойствие да изберем най-добрите. Да приемем, че ние сега не сме онези, които строят, притиснати от необходимостта, а по-скоро онези, които имат достатъчно време и с едни камъни съзиждат, а други си приготвят наблизо. Струва ми

се правилно да се каже, **[c]** че едни закони сме установили на местата им, а други засега сме отделили настрана.

Атинянинът: Така, Клиние, нашият преглед на законите би съответствал повече на природата на предмета. Нека обаче, в името на боговете, обърнем внимание на следното нещо, засягащо законодателите.

Клиний: Кое е то?

Атинянинът: В една държава съществуват много записани документи и много записани слова и между тях има документи и слова и на законодателя.

Клиний: Не може иначе.

Атинянинът: Редно ли е да насочим вниманието си към **[d]** поетичните творби и към онези съчинения в стихотворен размер или без размер, в които някой е решил да изложи и увековечи съветите си за живота, а съчиненото от законодателя да пренебрегнем? Или трябва на неговите съчинения да обърнем най-голямо внимание?[13]

Клиний: При всички положения последното.

Атинянинът: А не е ли редно единствен законодателят сред пишещите за красивите, добрите и справедливите неща да дава съвети и да ни учи – какви са те и как трябва да ги практикуват онези, които искат да са щастливи?

Клиний: Че как иначе!

[e] Атинянинът: Не е ли тогава по-срамно за Омир, Тиртей и останалите поети да предложат и напишат нещо лошо за живота или човешките практики, отколкото за Ликург, Солон и за всички онези законодатели, които са оставили нещо и като писатели?[14] Не съм ли прав да смятам, че сред всички писания, които могат да се открият в една държава, когато отгърнеш тези, отнасящи се до законите, те трябва да изглеждат далеч по-красиви и достойни от всички останали, **[859a]** а онези, независимо дали ги следват, или им се противопос-

тавят, да бъдат за присмех? Когато обаче разискваме темата за написването на законите, трябва да помислим как да стане това: дали написаното трябва да носи духа на едни любящи и разумни баща и майка, или да изглежда така, сякаш някой тиран и господар е разпоредил нещо, заплашил е, написал е нещо на стените[15] и си е тръгнал? Нека сега и ние, които разглеждаме въпросите за закона, видим дали бихме опитали да влезем в този грижовен тон, **[b]** без значение можем ли да го постигнем или не – но все пак да покажем, че сме готови. И ако по този път ни срещне някакво предизвикателство, нека го приемем. Това сигурно ще е нещо добро и ако бог пожелае, нека така да стане.

Клиний: Хубаво говориш, нека сторим онова, което казваш.

Атинянинът: И тъй, нека първо разгледаме по-обстойно, както бяхме започнали, въпроса за светотатците, въпроса за всеки вид кражба и изобщо въпроса за престъпленията и нека не ни дразни това, че в процеса на законодателството едни закони сме поставили по местата им, **[c]** а други още трябва да огледаме. На път сме да станем законодатели, но още не сме; все пак може би ще станем. Ако сме съгласни да разгледаме нещата, които споменах, по начина, който споменах, нека ги разгледаме.

Клиний: При всички положения.

Атинянинът: Нека относно всички красиви и справедливи неща да се опитаме да видим следното: доколко сме в съгласие и доколко си противоречим – ние, които казваме, че ако не друго, имаме желание да се различаваме от множеството. **[d]** Трябва да видим и как множеството влиза в съгласие или противоречие със самото себе си.

Клиний: За какви наши противоречия говориш?

Атинянинът: Ще се опитам да обясня. Когато си задаваме изобщо въпросите за справедливостта, за справедливите

хора, дела и действия, всички ние някак сме съгласни, че те всички са красиви; така че ако някой заяви, че справедливите хора, дори да се е случило да са телесно грозни, все пак са прекрасни с оглед на изключително справедливия си нрав, [e] почти никой не би обвинил този човек, че е казал нещо погрешно.

Клиний: Не е ли правилно това?

Атинянинът: Може би. Нека обаче видим дали ако всички дела, в които има справедливост, са красиви, от всички тях ще имаме последици, които да са почти равни на делата.

Клиний: В какъв смисъл?

Атинянинът: Ако едно дело е справедливо, то можем да кажем, че колкото то е в общение със справедливото, в почти същото отношение то е причастно и на красивото.

Клиний: И какво още?

[860a] Атинянинът: Ще ни обвини ли някой в противоречие, ако кажем, че и последствието, доколкото то е в общение със справедливото, дотолкова то става и красиво?

Клиний: Прав си.

Атинянинът: Ако се съгласим, че последствието е справедливо, но същевременно е и срамно, справедливото и красивото ще се окажат в противоречие – щом като справедливите неща са наречени извънредно срамни.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Не е трудно да се разбере. Защото някому би се сторило, че онези закони, които приехме преди малко, нареждат неща, напълно противоположни на онова, което сега казваме.

Клиний: А какво казваме?

[b] Атинянинът: Ние, струва ми се, решихме, че светотатецът справедливо заслужава смърт, а също и врагът на добре установения законов ред. Възнамерявахме да създадем най-

разнообразни узаконения за тези случаи, обаче се възпряхме, защото видяхме, че съществуват безкрайни по брой и големина последици, които са от всички възможни най-справедливите, а в същото време най-срамните. Нима обаче по такъв начин справедливото и красивото не ни се разкриват в един момент като едно и също нещо изобщо, а в друг момент като напълно противоположни?

Клиний: Така изглежда.

[c] Атинянинът: Ето така, когато множеството си задава тези въпроси, то говори за красивото и справедливото противоречиво и разпиляно.

Клиний: Точно така изглежда, гостенино.

Атинянинът: Нека тогава отново да видим, Клиние, какво е нашето положение – стигаме ли до съгласие по тези въпроси?

Клиний: Кое с кое трябва да се съгласува?

Атинянинът: Мисля, че в предишните си думи изрично казах... а дори и да не съм го направил, приемете, че сега го казвам...

Клиний: Какво казваш?

[d] Атинянинът: Казвам, че всички зли хора във всички случаи са зли неумишлено.[16] След като нещата стоят така, необходимо е да последва и следното твърдение.

Клиний: Слушаме те.

Атинянинът: Несправедливият е някак зъл, обаче злият е такъв неумишлено. А това, човек да действа умишлено и същевременно неумишлено, няма никакъв смисъл. Така че онзи, който приема, че несправедливостта се извършва неумишлено, ще заключи, че несправедливият извършва несправедливости неумишлено. И наистина, сега трябва да се съглася с това. И аз смятам, че всички несправедливи хора действат неумишлено. **[e]** И ако някой, воден от желание да надделее в спора или от честолюбие, каже, че хората са

несправедливи неумишлено, и все пак мнозина действат несправедливо умишлено,[17] аз бих избрал за мой аргумент онзи, който споделих, а не този. Обаче по какъв начин аз мога да запазя съгласие с думите си? Ако вие, Клиние и Мегиле, ме попитате: „Ако всичко това е така, гостенино, какво ще ни посъветваш да правим със законодателството на магнетската държава? Да законодателстваме или не?" Как няма да законодателствате, ще ви отговоря аз. Няма ли да разграничим несправедливостите, извършени неумишлено, от умишлените и за умишлените прегрешения и несправедливости **[861a]** да наложим по-големи наказания, а за останалите по-малки?[18] Или за всички несправедливости трябва да наказваме по равно – сякаш не съществуват несправедливости, които изобщо са умишлени?

Клиний: Правилно говориш, приятелю. И какво ще правим с казаното сега?

Атинянинът: Добре питаш. На първо място трябва да постъпим така.

Клиний: Как?

Атинянинът: Нека си припомним за какво току-що започнахме да говорим във вярната посока: че по въпросите на справедливостта в думите ни има твърде голяма неразбория и противоречие. Като имаме предвид това, нека отново се запитаме: **[b]** не е ли редно да се измъкнем от тази безизходица? Няма ли да определим по какво се различават тези два вида престъпления, които във всички държави всички някогашни законодатели са разграничили именно по този начин – от едната страна те са поставили умишлените престъпления, а от другата неумишлените – и спрямо това разграничение са изградили и останалото законодателство? Редно ли е обаче тези наши сегашни думи просто да бъдат възприети, все едно са изречени от бог, без да се аргументираме, че говорим

правилно? [c] Възможно ли е само върху тях да се изгради едно законодателство? Не е възможно! Ами е необходимо, преди да се заемем с конкретните законодателни мерки, да изясним, че става въпрос именно за два вида престъпления и да определим разликата между тях, така че, когато някой произнася присъда във всеки от двата случая, всеки да разбира казаното и да може да прецени дали присъдата е наложена правилно или не.

Клиний: Смятаме, че добре говориш, гостенино. На едно от двете неща трябва да се спрем: или да не казваме, че всички престъпления са неумишлени, или, като направим първо необходимите разграничения, да покажем, че това е казано с право.

[d] **Атинянинът**: От тези две възможности за мен едната е напълно неприемлива: да не кажа кое смятам за истинно. Това би било незаконно и нечестиво. Обаче по какъв начин несправедливостите са два вида, ако не относно неумишленото и умишленото? А дали могат да се различат по някакъв трети признак – трябва някак да опитаме да изясним и това.

Клиний: При всички положения, гостенино, ние не можем да си представим нещата някак по друг начин.

[e] **Атинянинът**: Така да бъде. Хайде да помислим върху следното: Както изглежда, във всекидневното общуване и срещите между гражданите се нанасят много вреди, като умишленото и неумишленото в тях са в изобилие.

Клиний: Може ли иначе?

Атинянинът: Ако някой приеме, че не всички вреди са несправедливости, трябва ли той по подобен начин да приеме, че и самите несправедливи действия са два вида: едни – умишлени, а други – неумишлени? В числото на всички видове вреда, вредите, които не са предизвикани умишлено, не са по-малко по брой и големина от умишлените. Моля ви

да обърнете внимание дали като кажа онова, **[862a]** което възнамерявам да кажа, аз казвам нещо, или никак не казвам нищо. Аз, Клиние и Мегиле, не смятам, че ако някой причини някакво страдание на друг, без да го желае, ами неумишлено, този човек извършва несправедливост, която обаче е лишена от умисъл – така че, като законодателствам, да определя подобно действие за неумишлено престъпление; напротив, изобщо няма да смятам нанасянето на подобна вреда за престъпно действие, независимо дали ще се окаже по-голяма или по-малка за някого. И често, когато някой оказва неправилна услуга, **[b]**, ще кажем, че онзи, който я оказва, извършва несправедливост – стига, разбира се, моят аргумент да надделява.[19] Но вижте, приятели, не смятам, че ако някой дава на друг или, напротив, отнема нещо, това действие трябва да се определя просто като справедливо или несправедливо, ами законодателят трябва да прецени дали човекът, който помага или вреди другиму, извършва това със справедлив нрав и по справедлив начин. Затова дълг на законодателя е да огледа именно тези две неща – несправедливостта и после нанесената вреда. И онова, което е увредено, да оздрави чрез законите, доколкото му е възможно; **[c]** да спаси погубеното; отново да издигне разрушеното; да оздрави умъртвеното или нараненото; да помири с подобаваща отплата извършителите или потърпевшите на всяка отделна вреда – и така да опитва с помощта на законите всеки път да превръща разногласията в обич.

Клиний: Много хубаво.

Атинянинът: Що се отнася до несправедливите вреди и печалби – ако някой несправедливо донесе печалба някому, – онези от тях, които са лечими, трябва да бъдат лекувани така, сякаш са болести, намиращи се в душата. Що се отнася до лекуването на несправедливостта, ние трябва да го насочим натам.

Клиний: В коя посока?

[d] Атинянинът: Без значение дали някой извършва голямо или малко престъпление, законът ще го научи и ще го принуди или никога повече да не дръзва умишлено да върши подобно нещо, или много по-малко, като му наложи да плати и за вредата, която е нанесъл. Тези неща трябва да се постигнат чрез дела или думи, с помощта на удоволствия или мъки, на почести или обезправявания,[20] на парични глоби или подаръци. Като цяло, с каквото и средство някой да си послужи, за да накара хората да намразят несправедливостта и да милеят или поне да не мразят природата на справедливото, **[e]** това ще е резултатът от най-прекрасните закони. Ако обаче законодателят усети, че някой е нелечим в това отношение, той ще установи срещу такъв човек някое наказание и закон, като знае някак, че за всички подобни хора животът вече не носи нищо добро, но ако се лишат от него, биха могли в двоен смисъл да помогнат на останалите: първо като станат пример, че не трябва да се вършат несправедливости, второ, като съдействат държавата да се прочисти от зли хора. **[863a]** Ето за такива хора законодателят е принуден да наложи смъртта като отмъстител за прегрешенията им; в никакъв друг случай той не може да стори това.

Клиний: Изглежда, че ти говори някак доста умерено; но още по-приятно бихме те изслушали и да ни кажеш нещо по-ясно за разликата между несправедливостта и вредата и за тази между неумишлените и умишлените деяния, които са толкова разнообразни.

Атинянинът: Тогава трябва да опитам да сторя и кажа онова, което искате от мен. **[b]** Ясно е, че нещо такова относно душата и говорите, и чувате: че в нея има едно нещо, което се нарича „гняв“,[21] и то е някакво състояние или част на при-

родата ѝ – сраснало с нея свадливо и кораво притежание,[22] което с неразумната си сила преобръща много неща.

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: И ние не обявяваме, че удоволствието е същото като гнева, защото смятаме, че то господства с противоположна нему сила – а именно чрез убеждение, свързано с насилствена лъжа, то принуждава човека да прави всичко, което желанието[23] му поиска.

Клиний: И още как.

[c] **Атинянинът**: На трето място, ако някой каже, че причина за извършването на прегрешения е незнанието, той не би се излъгал. По-добре е обаче законодателят да раздели тази причина на две: първо, простото невежество, което става причина за леки прегрешения; второ, двойното невежество, когато някой е невеж не само поради незнание, ами и от убеденост в мъдростта си, защото мисли, че е узнал всичко за онова, за което всъщност нищо не знае. Законодателят трябва да предвиди, че когато този втори вид невежество е следван от сила и мощ, той става причина за огромни и безобразни[24] прегрешения; [d] а когато е следван от слабост – за детински прегрешения, които се случват и на по-стари хора. Той трябва да ги приема именно като прегрешения и законите му в този случай трябва да са като за хора, които грешат; значи тези закони ще са възможно най-меки и изпълнени с милост.

Клиний: Правдоподобни неща говориш.

Атинянинът: Почти всички сме съгласни, че едни от нас са по-силни пред удоволствието и гнева, а други по-слаби. Така ли е?

Клиний: При всички положения.

Атинянинът: Обаче досега не сме чули да се казва, че едни от нас са по-силни пред невежеството, а други по-слаби.

[e] **Клиний**: Съвсем вярно е.

Атинянинът: Казваме, че всички тези причини подбуждат човек към осъществяване на желанието му и че това желание често го повлича в един и същ момент към противоположни посоки.

Клиний: Точно така е.

Атинянинът: Сега ще опитам съвсем ясно да ти определя какво разбирам под „справедливо" и „несправедливо", без по никакъв начин да оцветявам значенията на тези думи. Установената в душата тирания, която се упражнява от гнева, страха, удоволствието, страданието, завистите и влеченията, без значение дали те нанасят някаква вреда или не, **[864a]** аз наричам изобщо „несправедливост". И ако мнението за най-доброто – все едно какво мислят за него държава или някакви посредствени хора – владее в душите, тогава то украсява всеки човек, дори и в нещо да се подлъже. Справедливо трябва да се нарече всичко, което се извършва в съгласие с него, а всичко, което се подчинява на властта му всякога и през целия човешки живот, е най-добро, като мнозина смятат, че ако то причини вреда, трябва да се приеме за неумишлена несправедливост. **[b]** Сега обаче нямаме намерение да водим спор за имената, ами след като ни се откри, че прегрешенията са три вида, най-напред трябва отново да ги извикаме в паметта си. И тъй, първият ни вид съдържа прегрешенията, причинени от онова страдание, което наричаме гняв и страх.

Клиний: Напълно си прав.

Атинянинът: Вторият вид съдържа прегрешенията поради удоволствие и влечения; а има и един друг, трети вид, който е стремеж, идващ от надежди и истинно мнение относно най-доброто. След като този трети вид прегрешения се раздели на три, получаваме общо пет вида. **[c]** За тези пет вида трябва да се определят пет различни закона, следващи общо две насоки.[25]

Клиний: Кои са тези две насоки?

Атинянинът: Първата засяга деянията, които се извършват насилствено и пред очите на всички; втората – тези, които скришом се извършват на тъмно чрез измама. Има и такива, които са извършени по двата начина, и именно срещу тях би трябвало да има най-строги закони – ако им се отреди подобаващото.

Клиний: Логично е.

Атинянинът: Нека сега се върнем там, откъдето преди малко се отклонихме, за да завършим изграждането на законите. **[d]** Струва ми се, че определихме закони за онези, които ограбват боговете, и за предателите, а също и за онези, които разрушават законите, за да унищожат наличното държавно устройство. Възможно е някой да извърши нещо подобно в състояние на лудост или ако е сполетян от болести, или от особено напредналата си старост, или пък ако му е хрумнало да си прави шега (тогава той никак няма да се различава от изброените). Ако съдиите, които са избрани за конкретния случай, разберат, че деянието е извършено поради някаква подобна причина, за която настоява извършителят или онзи, който го защитава, и се прецени, **[e]** че подсъдимият е действал в подобно състояние, той трябва да заплати само стойността на вредата, която е нанесъл, и след това да бъде освободен от друга съдебна отговорност, освен в случай че е извършил убийство и ръката му още не е изчистена от това деяние. Тогава той трябва да замине в друга страна, изобщо да се пресели на друго място и да живее извън държавата за година. Ако обаче реши да се върне, преди да е изтекъл определеният от закона срок, или изобщо да стъпи някъде на територията на собствената си държава, той трябва за две години да стои окован в държавния затвор[26], под надзора на стражите на законите, и след това да бъде освободен.

[865a] Що се отнася до убийството – нали сега подехме този въпрос, – нека опитаме изчерпателно да определим закони за всеки вид убийство, като започнем със случаите на насилствени, но неумишлени деяния. Ако на държавни турнири и състезания някой неумишлено убие някой свой другар – без значение дали той ще почине веднага или по-късно от получените рани – или нещо подобно се случи по време на война, или по време на военна подготовка, **[b]** в която младежите се състезават без оръжие или с оръжие, така че да наподобяват военното дело, след като бъде очистен според закона за очищението, донесен от светилището в Делфи, този човек може да се смята за невинен.[27] Това се отнася и до всички лекари: ако лекуваният почине, но лекарят не е причинил това умишлено, той трябва да се смята за невинен пред закона. Ако някой саморъчно, но без умисъл убие друг, било само със силата на тялото си, било с някакъв инструмент, метателно оръжие, поднасяне на отровна напитка или храна, огън, **[c]** излагане на студ или задушаване, било сам чрез тялото си, било чрез други тела, във всички тези случаи той трябва да бъде подведен под отговорност като саморъчен убиец и да му бъдат наложени следните наказания. Ако убие роб, защото го е взел за някой от своите, той трябва да заплати вредата и загубата на неговия господар; в противен случай трябва да бъде заведен иск срещу него за сума в размер на удвоената стойност на убития. А тази стойност трябва да определят съдиите. Нужно е обаче да се извършат по-големи и по-сериозни очистителни ритуали, отколкото в случаите с убийство по време на състезание. **[d]** Тези ритуали трябва да бъдат уточнени от онези, които богът избере. Ако пък някой убие свой роб, нека се смята невинен пред закона за това убийство, след като премине през очистителните ритуали. Ако някой неумишлено убие свободен човек, трябва да премине през

същите очистителни ритуали, през които преминава убилият роба си, обаче не трябва да се подценява и един от старите митове, разказван още от древни времена: Разказва се, че насилствено убитият, който приживе е бил със самочувствие на свободен човек, понеже отскоро е мъртъв, **[e]** се гневи срещу извършителя на убийството[28] и изпълнен със страх и ужас заради понесеното насилие, като вижда своя убиец да се върти по обичайните места, посещавани от самия него, се плаши и сам разтърсен от случилото се, като има за съюзник паметта, разтриса с цялата си сила извършителя – и него самия, и неговите действия. Ето затова е добре извършителят да отстъпи от погледа на потърпевшия, като напусне страната за всички сезони от една година и да не се появява по никое от познатите места из родината си. **[866a]** Ако убитият е чужденец, извършителят трябва да бъде държан настрана също и от държавата на чужденеца за същия период от време.

Ако извършителят на убийството доброволно се подчинява на този закон, онзи, който по родство е най-близък на убития, като се осведоми, че всички изисквания на закона са изпълнени, трябва да прости на извършителя и като се помири с него, да се отнася с него умерено във всяко отношение. Ако обаче извършителят не се подчинява и се осмелява, първо, да влиза в храм и да извършва жертвоприношения, без да е преминал през очистителни ритуали, а освен това не желае да спази определения период на изгнание, **[b]** онзи, който по родство е най-близък на убития, трябва отново да повдигне обвинение за убийство срещу причинителя на смъртта и ако извършителят бъде отново признат за виновен, той трябва да понесе двойно всички възмездия. Ако пък най-близкият сродник не повдигне обвинение заради случилото се, тогава осквернението преминава към него, защото срещу него убитият ще обърне мъката си; и така, който пожелае, може да пов-

дигне обвинение срещу този човек и да го застави по закон да напусне родината си за срок от пет години. Ако чужденец неумишлено убие [c] някой от чужденците в държавата, който пожелае, нека повдигне обвинение срещу него по същите тези закони, и ако извършителят е метек, той трябва да напусне държавата за година. Ако обаче е просто чужденец, освен че трябва да се проведе ритуал по очистването, без значение дали е убил чужденец, метек или гражданин, той трябва завинаги да бъде изгонен от страната, в която са валидни тези закони. И ако пристигне в нея противозаконно, стражите на законите могат да накажат този човек със смърт и в случай че има някакво имущество, да го предоставят на онзи, който по родство е най-близък на убития. [d] Ако пък стъпи в страната неумишлено, например морето го изхвърли на брега, той може да си направи стан на това място и като потопи краката си в морето, трябва да дири възможност за отплаване. Ако обаче насила бъде завлечен от някого навътре в сушата, първият законен държавен служител, на когото той се натъкне, трябва да го освободи и да го изпрати читав извън границите на страната.

Ако някой саморъчно убие свободен човек и стореното е било сторено от гняв, първо, това деяние трябва да се огледа от две страни. [e] Защото поради гняв действат и тези, които внезапно и без план за убийство с удари или с нещо друго унищожават някого, водени от импулса си – а веднага след това у тях се появява разкаяние за стореното; но поради гняв действат и онези, които, ако са били поругани с думи или унижаващи ги дела, преследват възмездието и по-късно убиват някого, след като са планували убийството – у тях пък не се поражда разкаяние за стореното. Следователно, както изглежда, трябва да различаваме два вида убийства, [867a] и двата почти еднакво причинени от гняв. Обаче би било найсправедливо да кажем, че те някак стоят между умишленото

и неумишленото убийство. Защото всяко от тях е само изображение на умишленото и неумишленото убийство. Този, който бди над гнева си и не действа направо и внезапно, ами оставя за по-късно възмездието си, като го планува, прилича на онзи, който действа умишлено. Другият пък, който не си спестява яростните изблици и действа направо, без никакъв план, прилича на човека, който действа неумишлено, обаче дори и за него не може да се каже, че действа абсолютно неумишлено, ами е по-редно да се каже, **[b]** че той е изображение на неумишленото действие. Затова е трудно да се прави разлика между убийствата, предизвикани от гняв: дали законът трябва да ги смята за умишлени, или някои от тях да смята за неумишлени. Най-хубаво и най-истинно би било, ако те и двата бъдат възприемани като изображение и бъдат разделени въз основа на съществуването или липсата на план. И за онези, които убиват яростно и с план, възмездията трябва да бъдат според закона по-сурови, а за онези, които действат без план и на мига – по-меки. **[c]** Защото онова, което изглежда като по-голямо зло, заслужава по-голямо възмездие, а онова, което изглежда като по-малко, по-малко. Това трябва да правят и нашите закони.

Клиний: При всички положения.

Атинянинът: Нека се върнем на въпроса за убийството и да кажем, че ако някой саморъчно убие свободен човек и деянието е било извършено без план, ами в някакъв изблик на ярост, този човек трябва да понесе всички останали наказания, които би понесъл и в случай че е убил без гняв, обаче е необходимо той да бъде пратен в изгнание за две години, за да има време сам да накаже гнева си. **[d]** Онзи пък, който е действал, воден от гнева си, но е убил с помощта на план, трябва да понесе същите наказания като тези, които описахме по-горе, с тази разлика, че трябва да отиде в изгнание за

три години – вместо две, както определихме в предишния случай – и така поради големината на гнева си ще бъде наказан по-дълго време.

А завръщането от изгнание в тези случаи трябва да става по следния начин. Впрочем трудно е да се законодателства с подробности: защото понякога става така, че онзи човек, който според закона е по-свиреп, в действителност е по-кротък, докато по-кроткият се оказва по-свиреп; и е възможно той да е извършил убийството по-жестоко от другия. [e] В повечето случаи обаче нещата се случват така, както ги описахме. Всички тези неща трябва да се решават от стражите на законите. Когато дойде време извършителите на различните видове убийство да се завърнат, стражите на законите трябва да изпратят при границите на страната дванадесет съдии, избрани измежду тях самите, които междувременно са обмислили още по-внимателно деянията на изгнаниците, така че да могат да отсъдят дали тези хора са възстановили своя свян и могат да се завърнат; а те пък ще трябва да изпълнят отсъденото от тези длъжностни лица. [868a] Ако обаче някой от тези, които са се завърнали от изгнание, бъде победен от яростта си и стори същото деяние, което е сторил преди, трябва да бъде изпратен в изгнание без право на завръщане, а ако въпреки това се завърне, нека понесе наказанието, което определихме за случая с чужденците.[29] Който поради гняв убие свой роб, трябва да бъде ритуално очистен от убийството. Ако пък в пристъп на гняв убие чужд роб, трябва в двоен размер да заплати на собственика вредата, която му е нанесъл. Ако някой от всички тези убийци не се подчинява на закона, ами без да е преминал през очистителни ритуали, осквернява публичния пазар, състезанията [b] или останалите осветени места, който пожелае, може да изправи пред съда роднината-наместник на убития, както и самия убиец, и да ги

принуди първият да изиска двойно наказание в пари и други санкции, а вторият да го понесе; като по закон онзи, който е пожелал да се разгледа случаят, трябва да получи и сумата на глобата.

Ако някой роб в пристъп на гняв убие господаря си, близките на убития могат да правят с роба [c] каквото намерят за добре и ще бъдат чисти пред закона. В никакъв случай обаче не бива да го оставят жив. Ако в пристъп на гняв роб убие някой свободен човек, господарите на роба трябва да го предадат на близките на убития и те по необходимост трябва да накажат със смърт убиеца – по начина, по който пожелаят.

Ако поради гняв баща или майка убие с удари или по някакъв друг насилствен начин своя син или своята дъщеря – това се случва, макар и рядко, – този човек трябва да премине през същите очистителни ритуали [d] и да прекара три години в изгнание. Когато обаче се върне, жената трябва да напусне своя мъж и мъжът своята жена и никога повече те да не създават деца заедно, нито да живеят в един дом или да участват в едни свещенодействия с онези, които са лишили от потомък или брат. Който обаче действа нечестиво и не се подчинява на тези забрани, може да бъде обвинен пред съда в нечестивост от всекиго. Ако в изблик на ярост мъж убие [e] законната си съпруга или жена стори същото със собствения си мъж, извършителите трябва да минат през същите очистителни ритуали и да прекарат три години в изгнание. Когато човек, извършил подобно нещо, се завърне от изгнание, той не трябва никога да участва в общи свещенодействия с децата си или да сяда на една маса с тях. Ако родител или дете не се подчинява на този закон, всеки, който пожелае, може да повдигне срещу тях обвинение в нечестивост. Ако пък от гняв брат убие брат си или сестра си или сестра брат си или сестра си, те трябва да минат през очистителни ритуали и да

отидат в изгнание по същите правила, както беше в случая, когато родител убие детето си. И те също не трябва да живеят в един дом или да участват в едни ритуали с онези братя, които са лишили от братята им, или с онези родители, които са лишили от децата им. **[869a]** И ако някой не се подчинява, той с право може да бъде съден за нечестивост според вече споменатия закон.

Ако пък някой до такава степен е събрал гняв срещу родителите си, че воден от безумната си ярост, убие някой от тях, ако преди да умре, родителят доброволно освободи от вина извършителя на убийството, този човек трябва да мине през очистителните ритуали, през които минават извършителите на неумишлено убийство, и като стори всичко, **[b]** което те трябва да направят, може да се смята за чист пред закона. Ако обаче не бъде освободен от вината си, човекът, който е сторил подобно нещо, трябва да се смята за отговорен пред множество закони. Защото би трябвало да понесе най-големи наказания поради безчинството си, поради нечестивостта си, а също и поради светотатството си, защото е заграбил душата на своя родител. Така че ако беше възможно един и същи човек да умре няколко пъти, отцеубиецът или майцеубиецът, който в гнева си е извършил подобно нещо, заслужава да бъде сполетян от много смърти. **[c]** Защото това е и единственият случай, в който никакъв закон не ще позволи на човек, който се защитава от смърт (ако има опасност да бъде убит от родителите си), да убие нападателя. Та нали това са баща му или майка му – онези, които са извели на бял свят съществуването му. Но според закона той ще трябва да изтърпи всичко, преди да извърши такова нещо. И как по силата на какъвто и да е закон този човек би заслужил някаква друга присъда? Нека такъв бъде законът – наказанието за онзи, който поради гняв убие баща си или майка си, е смърт.

Ако брат убие брат си в битка по време на граждански междуособици или в друг подобен случай, ако се е защитавал и другият пръв е вдигнал ръка, **[d]** нека бъде чист пред закона така, сякаш е убил враг. Същото се отнася и за случаите, в които при подобни междуособици гражданин убие гражданин или чужденецът – чужденец. Ако при самозащита[30] гражданин убие чужденец или чужденецът – гражданин, нека по същия начин този човек бъде чист пред закона. Ако роб убие роб, нещата стоят по същия начин. Ако обаче роб убие свободен човек при самозащита, той е отговорен пред същите закони, пред които е отговорен и убиецът на баща си. Вече казахме при какви условия човек се освобождава от вина за убийството на баща си; при същите условия вината отпада **[e]** и в останалите случаи: ако който и да било умишлено освободи когото и да било от вина, убийството трябва да се смята за неумишлено, да се проведат очистителни ритуали за убиеца и той да отиде по закон в изгнание за една година. Нека сметнем, че доколкото бе нужно, разгледахме въпросите около насилствените, неумишлените и причинените от гняв убийства. Следва да говорим за умишлените деяния и изобщо за прегрешенията, които се извършват напълно несправедливо, а също и за планирането им – неща, които стават под диктата на удоволствията, влеченията и завистите.

Клиний: Добре си го намислил.

Атинянинът: Нека, доколкото ни е възможно, първо кажем **[870a]** за тези причини. Най-важната от тях е влечението, властващо над душа, подивяваща от стремежи. Това се случва най-често там, където повечето хора са обхванати от един разпространен и твърде могъщ копнеж: силата на парите, която поради природата и лошата неосведоменост поражда хиляди любови по незадоволимото и безкрайно придобиване. А причината за тази неосведоменост, колко погрешна е

похвалата на богатството, е хорското мнение за него и сред гърците, и сред варварите.[31] [b] Те смятат, че богатството е първото благо, докато в действителност то е третото – и така осакатяват както потомството си, така и самите себе си. Няма по-хубаво и по-достойно деяние от това, по всички държави да се каже истината за богатството: че то съществува заради тялото, а тялото е заради душата. При положение че това са блага, заради които именно – съгласно природата си – богатството съществува, то ще бъде трето благо след добре устроените тяло и душа.[32] Този довод би могъл да се превърне в наставник за това, че онзи, който иска да стане щастлив, не трябва да се стреми просто да е богат, [c] ами да е справедливо и благоразумно богат. По такъв начин в държавите няма да стават убийства, които да трябва да се очистват от други убийства. И така, сега смятам – с това впрочем и започнахме, – че стремежът към забогатяване е една и при това най-значителна причина, която води до най-големите процеси за умишлено убийство. Втората причина е състоянието на душевно честолюбие, което поражда зависти – мъчни спътници найвече за онзи, който носи завистта у себе си; но на второ място те са такива и за най-достойните хора в държавата. Ето и третата причина: подлите и несправедливи страхове са причинили множество убийства.[33] [d] Например, когато някой извършва или е извършил неща, за които не иска никой друг да знае, че стават или са станали: подобни хора премахват онези, които могат да ги издадат, и го правят дори чрез смърт, ако не могат да сторят това по никакъв друг начин. Нека казаното дотук послужи като прелюдия за всички тези неща. Към него можем да добавим и онова, което хората, които се стремят да узнаят за тези въпроси в хода на мистериите, чуват и особено му се доверяват: че [e] в Хадес на убийците се въздава отмъщение за такива неща, а после, като се върнат отново

в света, те неизбежно ще понесат една естествена присъда: каквото самите те са сторили на пострадалия, с такава съдба ще завърши и техният живот – и това ще дойде от ръката на друг човек.

Ако човек се е убедил от самата прелюдия и изобщо се е уплашил от подобно наказание, няма никаква нужда законът, който следва, да му бъде възпяван. **[871a]** На онзи обаче, който не се подчинява, нека законът да му каже писмено следното: Ако някой предумишлено и несправедливо убие със собствената си ръка свой сънародник, нека първо неговите законови права бъдат ограничени и да не осквернява с присъствието си нито храмовете, нито публичния пазар, нито пристанищата, нито някое друго място, на което хората се събират.[34] И няма никакво значение дали някой човек ще му забрани да посещава тези места, или няма да му забрани, защото законът му забранява и тази забрана **[b]** е и ще бъде изявена от името на цялата държава. Онзи, който не повдигне обвинение навреме или не изиска правата на убиеца да бъдат ограничени – а това трябва да стори роднина на убития до братовчед (от мъжка и женска страна),[35] – първо, върху него ще се стоварят оскверненето и омразата на боговете, тъй като проклятието на закона обръща към него мълвата, и, второ, нека той бъде подведен под отговорност от всеки, който пожелае да възмезди убития. Който обаче пожелае да възмезди, може да пристъпи към това и да принуди извършителя да понесе по закон резултата от делото, **[c]** едва след като внимателно изпълни и спази всички възлияния и други подобни ритуали, които богът е дал за тези узаконения, и обяви публично забраната за посещаване на споменатите места. За законодателя е лесно да обясни, че правните процедури трябва да бъдат съпътствани от молитви и жертвоприношения към определени богове, които се грижат да не се извършват

убийства в държавите. А кои са тези богове и по какъв начин задвижването на подобни процеси става най-правилно с оглед на божествената област, това трябва да определят стражите на законите [d] с помощта на тълкуватели, гадатели, а и на самия бог. И като определят по закон хода на процесите, те трябва да ги задвижват. Съдии по тях ще са същите хора, за които беше казано, че ще съдят онези, които обират храмовете. Ако извършителят бъде признат за виновен, той трябва да бъде наказан със смърт и да не бъде погребван в страната на убития заради безсрамието си, прибавено към нечестивостта. Който избяга от държавата и не желае да понесе присъдата,[36] наказва се с доживотно изгнание. Ако обаче някой от тези хора стъпи в страната на убития, който го срещне пръв – [e] било роднина на убития или обикновен гражданин, – може безнаказано да го убие или като го върже, трябва да го предаде на длъжностните лица, които са участвали в изготвянето на присъдата, и те да го убият.[37] А обвиняващият трябва да изисква и гаранции за присъствието на този, когото обвинява. Онзи трябва да предостави трима гаранти, които ще гарантират удовлетворително, че той ще се яви на процеса, като колегията на съдиите по това дело следва да прецени дали те са подходящи за това. Ако някой обаче не желае или не може да посочи гаранти, колегията на съдиите трябва да го арестува, затвори и надзирава, а като дойде време за процеса, да го изправи пред съда.[38]

[872a] Ако саморъчно не е извършил убийство, обаче е замислил убийството на друг и доколкото е съставил план и го е привел в изпълнение, може да се счита за причинител на убийство, а живее в държавата, без да е изчистил душата си от него, спрямо този човек трябва да се проведат същите съдебни процедури, с изключение на представянето на гаранция. И ако бъде признат за виновен, нека все пак му се позво-

ли гроб в родината му. Във всички останали отношения обаче процесът срещу този човек трябва да се проведе по начина, който преди малко определихме.[39] По същия начин стои положението и в случаите, **[b]** когато чужденец е виновен за смъртта на чужденец или когато това стане между чужденец и гражданин или между роби, и по отношение на самата процедура не се прави разлика между тези, които саморъчно са убили, и онези, които са привели плана за убийство в изпълнение, с изключение на момента с гаранцията. Гаранция, както казахме, трябва да предоставят онези, които саморъчно са извършили убийство; а който внася обвинението за убийство, трябва заедно с това да изиска гаранции от обвиняемите. Ако роб убие свободен човек умишлено – без значение дали го е сторил саморъчно, или само е планирал убийството – и бъде признат за виновен, държавният палач трябва да го отведе при гробната могила на убития, откъдето той може да вижда надгробния камък, и да го бичува толкова, колкото заловилият го **[c]** нареди. Ако все пак робът не умре по време на боя, нека бъде убит. Ако някой убие свой невинен роб от страх, че онзи може да издаде някои негови срамни и лоши дела, или заради друга подобна причина, то каквото наказание би понесъл за убийство, ако беше убил гражданин, такова да понесе и заради смъртта на такъв роб.

Наистина се случват неща, за които дори само да се законодателства е страшно и никак не е приятно, обаче да не се законодателства е невъзможно. **[d]** Имам предвид саморъчните или организираните убийства на роднини, умишлени и в същото време напълно несправедливи: повечето от тях се случват в лошо стопанисваните и поддържани държави,[40] обаче понякога могат да се случат и в страна, в която човек не би очаквал да види подобно нещо. Затова е нужно отново да повторим думите си отпреди малко, та дано някой, като

ни чуе, заради казаното доброволно да се откаже от най-нечистите убийства. Този мит или довод **[e]** (всеки може да го нарече, както пожелае) е ясно изказан от древните жреци: че Правдата, която възмездява за пролята роднинска кръв, следи за отмъщението, като съблюдава закона, който преди малко споменахме; тя е отредила, че който извърши подобно нещо, по необходимост трябва да понесе същото, което е извършил. В случай че някой убие баща си, този човек рискува след известен период от време да понесе насила същото от своите деца. Ако пък убие майка си, ще е необходимо да се роди причастен на женска природа и като стане такъв, по-късно ще загуби живота си от ръката на своите деца. Защото когато се омърси общата кръв, няма друг начин тя да бъде очистена, нито омърсеното ще позволи да бъде измито, **[873a]** преди извършилата убийството душа да заплати с подобно убийство и така да усмири гнева в цялата роднинска връзка и да го приспи. Тези неща трябва да удържат онзи, който се бои от възмездията, идващи от боговете. Ако обаче някой стане жертва на такава злощастна беда, че с ясно съзнание и съвсем умишлено дръзне да лиши от тяло душата на своя баща, на своята майка, на своите братя или на своите деца, законът, създаден от смъртния законодател, постановява следното в такива случаи: **[b]** публично обявяваните забрани за участие в обществения живот и изискването на гаранции да бъдат същите като онези, които определихме по-горе. Ако някой бъде признат за виновен в такова деяние – че е убил някой от изброените роднини, помощниците на съдиите и длъжностните лица, като изпълнят смъртната присъда, трябва да изхвърлят голия труп на определено място извън града, където се пресичат три пътя,[41] и всички държавни служители от името на цялата държава трябва да донесат по един камък и да го хвърлят до главата на мъртвия, за да се освети отново

[c] цялата държава. После трябва да пренесат трупа до границите на страната и по закон да го изхвърлят някъде, без да го полагат в гроб.

А какво наказание трябва да понесе онзи, който убие своя най-близък и както се казва, най-обичан човек? Имам предвид онзи, който се самоубие – и така насилствено лишава съдбата от нейния дял, без това да му е наредено след процес от държавата,[42] без да е бил принуден от сполетяло го мъчително и неизбежно нещастие, без да е станал причастен на някакъв непреодолим и безнадежден срам, ами от безделие и страхливост, поради липсата на мъжество е наложил на себе си това несправедливо право.[43] [d] В този случай само бог знае какви още узаконения са необходими по очистването и погребението, така че най-близките по родство трябва да разпитат подробно по този въпрос тълкувателите и същевременно да видят какво законите казват и после да извършат всичко така, както е наредено. На първо време гробовете за онези, които са унищожили живота си по такъв начин, трябва да бъдат за един мъртвец и да не се допуска поставянето на друг труп в тях, а по-късно без никакви възпоменателни церемонии те трябва да бъдат пренесени в пограничните райони на дванадесетте части на държавата, които са останали некултивирани и безименни, и самите гробове не трябва да се отбелязват нито с плочи, нито с имена.

[e] Ако някое впрегатно или друг вид животно убие човек, с изключение на случаите, в които това извърши животно, участващо в организираните от държавата състезания, близките на убития трябва да заведат дело за убийство срещу извършителя. И след като случаят бъде разследван от агрономите – а кои да бъдат те и колко на брой, това трябва да реши близкият на убития, – виновното животно трябва да бъде убито и неговият труп пренесен извън границите на страната.

Ако нещо неодушевено лиши човек от душата му, с изключение на случаите, в които това стори гръмотевица или някое друго летящо оръжие, дошло от боговете, без значение дали човек е паднал върху това нещо, или то се е блъснало в него и така го е убило, **[874a]** сродник на убития трябва да посочи за съдия в този случай най-близкия негов съсед, така че да очисти себе си и целия род от сполетялото ги нещастие. А предметът, за който се установи, че е причинил смъртта, трябва да бъде изхвърлен извън границите на страната така, както се каза в случая с животните.

Ако бъде открит мъртъв човек, но е неясно кой го е убил и не се разкрие, след като бъде щателно търсен, трябва да се обявят същите забрани, които се обявяват и в останалите случаи: убийството трябва да се свърже с извършител и като бъде публично разгледано на площада, вестителят трябва да съобщи, че онзи, който е убил този и **[b]** този човек, и е било доказано, че е виновен, няма право да стъпва в храмовете и изобщо в страната на убития и ако се яви и бъде разпознат, ще бъде убит и изхвърлен без гроб извън страната на потърпевшия. Нека този единен закон[44] бъде валиден за нас в случаите на убийство.

Нека приемем, че по тези въпроси нещата стоят така; а колкото до случаите, в които убилият някого може с право да се смята за чист, нека те бъдат следните: Ако някой посред нощ хване и убие крадец, който е влязъл в къщата му, за да го обере, трябва да се смята за чист. **[c]** Ако при самозащита убие крадец на дрехи,[45] също трябва да се смята за чист. Също и ако някой насила принуждава към сексуален акт свободна жена или дете, той безнаказано може да бъде убит от насилствено поругания или от баща, братя или синове на жертвата. Ако мъж намери законната си съпруга изнасилвана и убие насилника, трябва да бъде смятан за чист пред закона.[46]

Или ако някой се опита да помогне на баща си, на майка си, на децата си, **[d]** на братята си или на съпругата си, в случай че те са изложени на смъртна опасност и не извършват нищо безчестно, и убие някого, този човек трябва да бъде смятан за изцяло чист пред закона.

Толкова за възпитанието и образованието на една жива душа: ако човек сполучи в тях, животът му е възможен, ако не сполучи – обратно. Нека сметнем, че сме определили и какви възмездия трябва да има в случаите на насилствена смърт. Казахме и за възпитанието и образованието на телата, а следващото, което предстои да разгледаме, са насилствените деяния между хората (неумишлени и умишлени): да ги разграничим, доколкото това е възможно – кои са, колко са **[e]** и какви наказания биха били уместни в отделните случаи. Изглежда, това е правилният ред при едно законодателство.

Дори и най-слабият законодател би поставил на второ място след убийствата нараняванията и осакатяванията, които следват от нараняването. Що се отнася до нараняванията, те трябва да бъдат разграничени така, както бяха разграничени убийствата: неумишлени, предизвикани от гняв, предизвикани от страх, както и такива, които са умишлено и съзнателно причинени. Нека обаче предварително да кажем нещо за всички тези случаи: необходимо е хората да установят закони и да живеят според законите, инак по нищо не биха се различавали от най-дивите животни. **[875a]** А причината за това е следната: човешката природа няма достатъчно сила сама да узнае кои неща при устройването на живота в държави са полезни за хората и като ги узнае, винаги да може и да желае да прилага най-доброто. Защото, първо, не е лесно да се разбере, че по необходимост грижа на истинското политическо изкуство не е частното, ами общото, тъй като общото свързва, а частното разкъсва държавите, и че при това и за общото,

[b] и за частното е по-полезно, ако от тези двете по-скоро общото бива по-добре устроено, отколкото частното.[47] Второ, дори и някой да схване чрез политическото изкуство знанието, че нещата са такива по природа, ако след това управлява държавата безотговорно[48] и в същото време самовластно, той в никакъв случай не би могъл да остане верен на началното си убеждение и да живее, като подхранва водещото място на общото в държавата и оставя частното да го следва. Тъкмо напротив, смъртната му природа винаги ще го подтиква към алчност и самодейство;[49] [c] без да си дава обяснение, тя ще отбягва страданието и ще преследва удоволствието, ще поставя тези двете пред справедливото и доброто и накрая, като започне да създава мрак вътре в себе си, ще изпълни с всякакви злини и себе си, и цялата държава. Без съмнение, ако някога човек, надарен по природа и роден по божествено отреждане,[50] се окаже способен да възприеме сам всичко, което казваме, той не би имал нужда от властта на никакви закони върху себе си.[51] [d] Никакъв закон и никакъв ред не превъзхожда знанието и не е правилно умът да се подчинява или да робува на нещо, ами на всичко трябва да е господар, ако действително е истинен[52] и същевременно свободен по природа. Сега обаче е друго – никъде по никакъв начин не може да се види това, освен в редки случаи.[53] Затова трябва да се избере другата възможност – ред и закон. Те гледат и виждат нещата в повечето случаи, но да видят всичко не могат.

А и ето защо аз казвам това. Сега ще определим какво наказание трябва да понесе или каква сума да плати онзи, който е наранил или навредил на друг. Всеки лесно и с право може да попита за всяко нещо: [e] „Какво го е наранил?“, „Кого?“, „Как?“, „Кога?“ Съществуват хиляди обстоятелства, при това най-разнообразни. Невъзможно е да оставим съдилищата да решават за всяко нещо или пък за нищо. При всички слу-

чаи обаче един въпрос непременно трябва да бъде оставен да се реши от съда – дали всяко от тези неща е станало, или не е станало. А да не се позволи на съдилището да определи **[876a]** как трябва да се накаже или какво да изтърпи онзи, който извърши някоя от споменатите несправедливости, и законодателят сам да решава за всички малки и големи случаи, това е почти невъзможно.

Клиний: Какво ще кажеш след това?

Атинянинът: Ще кажа, че едни неща трябва да се поверят на съда, а други не – тях трябва да реши самият законодател.

Клиний: Кои трябва да се решават от законодателя и кои да бъдат дадени в ръцете на съда?

Атинянинът: Би било най-редно след това да кажем, **[b]** че ако в една държава слаби и безмълвни съдилища подмолно съставят своето мнение и тайно разглеждат процесите, или – което е още по-лошо – тези съдилища не работят при тишина, а изпълнени с шум, сякаш са театри,[54] с викове приветстват или ругаят всеки от ораторите и така ги преценяват един след друг, тогава обикновено цялата държава изпада в тежко положение. Не е голямо щастие да си принуден да даваш закони за такива съдилища; но щом законодателят е впримчен от някаква необходимост, **[c]** нека да даде на тези съдилища правото да определят наказанията за най-дребните случаи, а повечето неща сам да определи изрично – ако изобщо се случи някой да дава закони на такава държава. В която пък държава според възможното съдилищата са правилно устроени, а бъдещите съдии са отгледани добре и са проверени с подробности, правилно и хубаво би било, ако на това място повечето случаи бъдат поверени на такива съдии; и нека там при доказана вина да се определя какво наказание да понесе виновният или каква глоба да плати. **[d]** В насто-

ящия момент няма за какво да бъдем обвинени, ако не им установим закони за най-сериозните и чести случаи, които и по-слабо подготвените съдии биха могли да разгледат: при всяко отделно прегрешение те ще могат да оценят извършеното и претърпяното. След като ние вярваме, че хората, за които сега създаваме закони, не са по-лоши съдии за такива случаи, то оценката при повечето процеси трябва да бъде поверена на тях. При предишните точки от законодателната работа обаче често казвахме и дори направихме следното: дадохме очертанието и образците на възмездията, за да покажем на съдиите как да не излизат извън полето на правото. Тогава постъпихме съвсем правилно, затова и сега трябва да сторим същото, след като отново сме стигнали до конкретните закони.

Ето това трябва да пише в закона за нараняването: Ако някой съзнателно и планувано опита да убие свой другар – изключваме случаите, в които законът допуска това, – обаче само го нарани и не успее да го убие, **[877a]** съзнателно предизвикалият нараняването не трябва да бъде съжаляван, нито да му се прощава по друг начин, ами той трябва да бъде третиран като убиец и срещу него да бъде повдигнато обвинение в убийство. Обаче трябва да бъде почетена Случайността, която не се е проявила като напълно зла, а също и демонът, който е съжалил планувалия убийство и наранения и е спасил от нещастие и двамата: защото единият би бил сполетян от нелечима рана, а другият от прокълната случайност и нещастие. Затова от благодарност към този демон и за да не му се противопоставяме, наранилият трябва да бъде освободен от смъртно наказание и **[b]** изпратен на доживотно изгнание в съседна държава с правото да събира плодовете от цялото си имущество. Ако пък този човек е нанесъл някаква вреда на наранения, той трябва да я заплати. Нейната сума ще пре-

цени съдилището, което ще се занимава с процеса по нараняването; и това ще бъдат същите съдии, които биха решавали и при убийство – сиреч, ако нараненият беше умрял от нанесените му рани. Ако син или дъщеря предумишлено наранят някой от родителите си или роб – своя господар, наказанието трябва да бъде смърт. И ако брат по подобен начин нарани брат си или сестра си или сестра брат си или **[c]** сестра си и се докаже, че нараняването е извършено предумишлено, наказанието трябва да бъде смърт. Ако жена нарани мъжа си с намерението да го убие или мъж – жена си, те трябва да бъдат изпратени на вечно изгнание. Що се отнася до имуществото им, ако техните синове или дъщери са още непълнолетни, то трябва да се повери на настойници, а за децата да бъдат полагани грижи като за сираци. Ако обаче те са пълнолетни, не е задължително, поради това, че са му потомци, да изхранват изпратения в изгнание; същевременно нека имуществото му да стане тяхна собственост.

Ако някой бездетен човек бъде застигнат от подобни нещастия, **[d]** всички близки на изпратения в изгнание чак до децата на неговите братовчеди (и от мъжка страна, и от женска страна) трябва да се съберат и с помощта на някои стражи на законите и жреци от името на държавата да поставят наследници на този дом, който е една пет хиляди и четиридесетна част от нея, като се опират на мисълта и убеждението, че никое от петхиляди и четиридесетте стопанства не принадлежи на онзи, който живее в него, или на целия род така, както обществено и частно принадлежи на държавата. **[e]** А тези принадлежащи на държавата стопанства трябва да бъдат възможно най-чисти от прегрешения и същевременно благоденстващи. Ако някое от стопанствата бъде сполетяно от лоша съдба и бъде осквернено, като се случи така, че онзи, който го притежава, остане ерген или бездетен, въпреки

че е бил женен, и умре, защото е бил признат за виновен по обвинение в умишлено убийство или в друго подобно прегрешение срещу богове или граждани, за което по закон изрично се предвижда смъртно наказание, или някой от тези стопани бъде пратен във вечно изгнание, без да е оставил деца, по закон неговото стопанство първо трябва да бъде очистено и да се проведат изкупителни жертвоприношения, а после трябва да се съберат, както казахме преди малко, **[878a]** близките на стопанина заедно с някои стражи на законите, за да потърсят сред онези родове, които са най-известни в държавата с добродетелта и късмета си, такъв, в който има повече деца. Те трябва да се спрат на едно момче и него да определят за син на бащата на убития и за потомък на предците на рода, и заради традицията[55] да го нарекат продължител на рода им, съхранител на огъня в огнището и пазител на чистите и свещени ритуали; после трябва да му пожелаят да има по-добър късмет от своя баща. Като произнесат такива молитви, нека да го направят наследник на този дом по закон. **[b]** Колкото до прегрешилия, той трябва да остане безименен, бездетен и бездомен, след като са го сполетели такива нещастия.

Не между всички неща, както изглежда, границите се докосват; между някои от тях има и гранично поле[56], която се разполага по средата им и така се докосва и до двете граници: именно по подобен начин, казахме, и деянието от гняв се разполага между неумишлените и умишлените деяния.[57] Относно нараняванията, извършени поради изблик на ярост, трябва да се каже следното. Ако някой бъде признат за виновен, нека той, на първо място, **[c]** да плати в двоен размер вредата, която е нанесъл – стига раната да излезе лечима, ако пък е нелечима – трябва да заплати вредата в четворен размер. Ако е лечима, но е съпътствана от голям и позорен срам за наранения, вредата трябва да се заплати в троен размер.

В случаите, в които някой нарани някого, ала така навреждa не само на потърпевшия, но и на държавата, като го е направил неспособен да помогне на родината си срещу врагове, този човек, освен всички останали глоби, трябва да плати и за вредата, която е нанесъл на държавата. Освен че трябва да изпълнява своите военни задължения, той трябва да служи и заради онзи, когото е изкарал от строя, **[d]** и така да попълва бойните редици вместо него. Ако не стори това, всеки по закон може да повдигне срещу него обвинение в отказ от военна служба. А размерът на нанесената вреда, която трябва да се заплати – било двоен, троен или четворен, нека определят съдиите, които са осъдили този човек по основното обвинение. Ако по подобен начин някой нарани свой родственик (с когото са родени от едни и същи родители), трябва да се съберат родителите[58] и всички роднини (и мъже, и жени) до деца на братовчеди от страна на жената и на мъжа, **[e]** за да преценят станалото, и като стигнат до решение, да оставят, както е естествено, на родителите правото да определят размера на вредата. Ако по въпроса за определянето на вредата настъпи разногласие, нека роднините от страна на мъжа имат предимството в преценката. Ако те не могат да сторят нужното, нека случаят бъде поверен в ръцете на стражите на законите за окончателно решение. В случаи, в които нараняването е нанесено от деца на техните родители, съдиите трябва да бъдат задължително по-възрастни от шестдесет години и да имат свои собствени, а не осиновени деца. Ако някой бъде обявен за виновен, те трябва да решат дали този човек заслужава да бъде наказан със смърт, или да понесе някакво друго по-сурово наказание, или поне не много по-леко от това.[59] Роднина на извършителя **[879a]** не може да участва в този процес, дори и да е на възрастта, която законът изисква. Ако роб в пристъп на ярост нарани свободен човек, собственикът на роба тряб-

ва да го предаде на наранения и последният може да прави с него каквото пожелае. Ако обаче той не предаде роба си, сам трябва да поправи нанесената вреда. Ако някой обвини роба и наранения, че по споразумение са изфабрикували станалото, нека господарят на роба да оспори твърдението на наранения. Ако не спечели процеса, трябва да плати нанесената вреда в троен размер. Ако обаче го спечели, срещу скроилия този план **[b]** заедно с роба трябва да бъде повдигнато обвинение в отвличане.[60] А ако роб неумишлено нарани свободен, трябва просто да заплати вредата: защото никой законодател не може да управлява случайността. Съдии да бъдат такива, каквито се каза да бъдат в случаите, когато потомци са наранили родителите ги: именно те трябва да определят размера на вредата.

Всички нещастия, които изброихме, са плод на насилието; плод на насилието е и всеки вид безчинство.[61] Всеки мъж, всяко дете и всяка жена трябва винаги да помнят следното: че по-старото далеч повече от по-младото **[c]** бива почитано[62] сред боговете, а и сред хората, които искат да оцелеят и да бъдат щастливи. Затова е срамно и богоомразно да видиш в държавата безчинство срещу по-възрастен човек от страна на по-млад. На всеки млад човек, който бъде ударен от някой стар, приляга нехайно да потули гнева си, като запази в себе си същата тази чест за старини. Ето така трябва да бъде: Нека всеки в държавата ни на дело и на думи да показва свян пред по-възрастния от него. Всеки трябва да се въздържа пред мъж или жена, които са двадесет години по-възрастни от него, и да ги почита като свои баща и майка; и от уважение към боговете на раждането да не докосва човек на възраст, **[d]** когато е възможно той да го е заченал или родил.[63] По същия начин той трябва да се възпира и пред чужденеца – било онзи, който отдавна се е заселил в държавата, било онзи, който наскоро е пристигнал в нея: по никакъв начин не бива да дръзва

да наказва с удари такъв човек – нито пръв, нито дори и при самоотбрана. Ако чужденец удари гражданин и гражданинът смята, че онзи дръзко е извършил безчинство спрямо него, нека той хване този чужденец и да го отведе при астиномите, обаче да се въздържа сам да го удря, за да бъде онзи далеч от дързостта да **[e]** удари някога местен жител. Астиномите трябва да приемат задържания и да се запознаят със случая – като при това внимават да не обидят бога, който закриля чужденеца,[64] – и ако се докаже, че чужденецът несправедливо е удрял местния, той трябва да получи като наказание толкова удара с камшик, колкото сам е нанесъл на гражданина: ето така трябва да усмирят наглостта на чужденеца.[65] Ако обаче се докаже, че не е извършил нищо несправедливо, те трябва да отправят предупреждение и укор към онзи, който е довел чужденеца пред тях, и после да освободят и двамата. Ако връстник удря свой връстник или бездетен човек, по-възрастен от него **[880a]**, или пък ако старец удря старец или млад човек удря млад, удареният може да се защити, както е естествено – без оръжие, с голи ръце. Ако обаче човек над четиридесет години дръзне да се бие, без значение дали сам започва свадата, или се отбранява, той трябва да бъде наречен див, недостоен за свободното си положение и с робско поведение и това позорно наказание ще бъде съвсем подходящо за случая. И ако човек на драго сърце възприема подобни съвети, той би бил лесен за обуздаване. Ако обаче е упорит и не обръща внимание на нашата прелюдия, **[b]** нека да приеме без възражения следния закон: ако някой удря човек, който е по-възрастен от него с двадесет или повече години, онзи, който се случи на произшествието, стига да не е връстник или по-млад от биещите се, трябва да ги разтърве – в противен случай нека се смята за лош човек според закона. Ако пък е връстник на ударения или е по-млад от него, нека го за-

щити, сякаш този човек е негов брат, баща или по-възрастен роднина. При това срещу онзи, който дръзне да удря по-възрастен, трябва да се повдигне, както беше казано, обвинение в безчинство и ако бъде признат за виновен, трябва да бъде затворен за не по-малко от година. [c] Ако пък съдиите преценят, че трябва да го затворят за по-дълго, то валиден ще е срокът, който те определят. Ако някой чужденец или някой от метеките бие човек, който е по-възрастен от него с двадесет или повече години, валиден е същият закон, според който присъстващите трябва да помогнат на онеправдания. И ако някой, който е чужденец, а не редовен жител на държавата, загуби това дело, трябва да бъде наказан с две години затвор. Ако пък е метек и не се подчинява на законите, трябва да бъде наказан с три години затвор, [d] освен ако съдът не определи някакъв по-дълъг срок на присъдата. А всеки, който е присъствал на всеки от тези случаи, обаче не е помогнал на онеправдания според закона, трябва да бъде глобен. За човека от най-високия ценз в държавата глобата е в размер една мина; за този от втория ценз – в размер петдесет драхми; от третия – тридесет драхми; от четвъртия – двадесет драхми. Съдилищата в тези случаи трябва да бъдат попълвани от стратези, таксиархи, филархи и хипархи.

Както изглежда, една част от законите се създават заради порядъчните хора – а именно за да ги научат [e] как в общуването помежду си да поддържат добри отношения; друга част обаче се създават за онези, които са се изплъзнали от образованието и чийто характер е твърд и несмекчен от нищо,[66] което би им помогнало да не станат абсолютно зли. Точно тези хора са причина за изричането на думите, които следват; точно за тях, принуден от необходимостта, законодателят създава своите закони – но и с желанието никога да не става нужда те да бъдат използвани. Който дръзне да докосне

баща си, майка си или някой от техните предци и насилствено безчинства спрямо тях, без да се бои от гнева на небесните богове или от възмездията, които се казва, че го чакат под земята, **[881a]** ами като си мисли, че знае онова, което никак не знае, и се отдава на беззаконие, пренебрегвайки древните разкази, които се разказват от всички хора, този човек трябва да бъде отвърнат от пътя му чрез някаква крайна мярка. Смъртното наказание не може да се нарече крайна мярка; мъките, които се говори, че ни очакват в Хадес, са далеч по-крайна мярка. Обаче ако трябва да кажем истината, тези заплахи нищо не постигат в това да отклонят от намеренията им подобни души – инак не би имало майцеубийства и изобщо не би съществувала нечистата дързост да посегнеш на някой от родителите си. **[b]** В действително трябва, доколкото това е възможно, наказанията, които човек понася през живота си горе на земята, в тези случаи по нищо да не отстъпват на онези, които го очакват в Хадес. Ето защо след това трябва да кажем следното: ако някой дръзне да бие майка си или баща си, или техните майка и баща, без да е обладан от лудост, нека най-напред онзи, който присъства, да им помогне – както се каза по-горе. Ако човекът, който се е притекъл на помощ, е метек или чужденец, нека стане почетен гост на състезанията, които се провеждат в държавата. Ако обаче не се притече на помощ, трябва да бъде наказан с изгонване от държавата за вечни времена. **[c]** Ако чужденец, който не е метек, помогне, той трябва да бъде удостоен с похвала; ако пък не помогне, трябва да бъде порицан. Ако роб помогне в подобна ситуация, той трябва да бъде освободен от робство; ако обаче не помогне, трябва да му се ударят сто удара с камшик – от агораномите, ако свадата е станала на градския пазар; ако пък е станала другаде в града, някъде извън пазара, робът трябва да бъде наказан от присъстващия в момента астином; ако свада-

та е станала някъде по полето във вътрешността на страната, наказанието трябва да изпълнят първите по власт агрономи. Ако някой местен се натъкне на подобна сцена, без значение дали е дете, мъж **[d]** или жена, той трябва да защити онеправдания и да назове нападателя му: „Осквернител!“. Който не се опита да защити онеправдания, нека по закон си навлече проклятие от страна на Зевс, който пази рода и бащините права.[67] Ако някой бъде признат за виновен по обвинение в безчинство спрямо родителите си, на първо място той трябва да бъде наказан с вечно изгонване от града в някоя част от територията на страната и да му се забрани достъпът до храмовете. Ако той си позволи да влезе в храм, агрономите трябва да го накажат с бой или изобщо по начина, по който решат. Ако обаче той повторно наруши тази забрана, трябва да бъде наказан със смърт. **[e]** Ако свободен човек се храни или пие, или по някакъв подобен начин общува с осъдения, или в случай че само го докосне доброволно при среща, този човек не бива да стъпва нито в храм, нито на площада, нито изобщо в града, преди да премине през очистителни ритуали, тъй като се смята, че той е споделил пагубната случайност. Ако той отказва да се подчини на закона и противозаконно осквернява храмовете и държавата, и някой от длъжностните лица разбере за това, но не приложи правото срещу него, **[882a]** нека при отчетите на работата му това да се счита за едно от найголемите обвинения срещу него. Ако роб удря свободен човек (било чужденец, било гражданин), онзи, който присъства на свадата, трябва да се притече на помощ на свободния; ако не го направи, трябва да плати според ценза си глоба в размерите, които определихме. Присъстващите на свадата трябва да помогнат на ударения да върже роба и да му го предадат. **[b]** А той, като го вземе, може да го окове във вериги и да го бичува толкова, колкото пожелае, но без да наврежда на него-

вия господар. После трябва да му го предаде, за да може онзи да разполага с роба си, както е по закон. А ето и закона: Ако някой, който е роб, набие свободен човек и това не е станало по заповед на управляващите, собственикът, който си е получил роба вързан от бития, [c] не трябва да го отвързва, преди робът да убеди бития, че заслужава да живее отвързан. Нека същите узаконения важат и когато подобни неща се случват между жени, а също и за случаите между мъже и жени.

ДЕСЕТА КНИГА

[884a] Атинянинът: След като разгледахме въпроса за безчинството, трябва да кажем нещо, което прилича на закон, общо за случаите на насилствени действия: На никого не е позволено да отнема и да си присвоява нещо чуждо, нито да използва нещо, което принадлежи на съседа му без неговото позволение. Защото именно това винаги е било, е и ще бъде източник и основа за всички вече изброени злини.

А причината за най-големите сред останалите злини са изблиците на необузданост у младежите и техните безобразия.[1] Те пораждат най-големи злини тогава, когато са отправени срещу храмове, и са от особено значение, когато това са публични светини или такива, които са общи за част от населението – за хората от една фила или за други, обединени по друг начин. **[885a]** Второ по ред и по значимост е безобразието срещу ритуалите на частните лица[2] и гробовете. Трето – срещу родителите (отделно от вече изброените престъпления срещу тях), когато някой се държи безобразно с тях. Има и четвърти вид безобразие: когато някой високомерно пренебрегва длъжностните лица и отнема или си служи с нещо тяхно без съгласието им. Но има и пети вид безобразие, при което бива накърнено гражданското право на отделния гражданин[3] – тогава ние говорим за нужда от съдебен процес. Всички тези безобразия обаче трябва да се отнесат до един общ закон. **[b]** Накратко казахме какво наказание трябва да понесе някой, който бъде уличен в насилствено и тайно светотатство. Но за да разубедим онзи, който с думи или дела

се държи безобразно спрямо боговете – като казва или върши нещо подобно, – нека му съобщим какво наказание го очаква. Нека бъде това: онзи, който в съгласие със законите вярва в съществуването на богове, никога не би сторил умишлено никакво нечестиво дело, нито би говорил нещо противно на закона. За да стори нещо подобно, той е бил подвластен на една от тези три причини: или това, което казах – не вярва, че съществуват богове; или, второ, че съществуват, но не ги е грижа за хората; или, трето, че могат лесно да бъдат умилостивени и направлявани чрез жертвоприношения и молитви.[4]

[c] Клиний: Добре, какво можем да сторим, а и какво да кажем на такива хора?

Атинянинът: Добри ми човече, нека първо опитаме да чуем онова, което, предричам, те високомерно биха ни казали, за да се подиграят с нас.

Клиний: И какво е то?

Атинянинът: Ето това, с което всъщност искат да ни подразнят: „Драги атинянино, спартанецо, кнососецо, истина говорите! Едни от нас смятат, че изобщо няма богове, а други смятат, че те са такива, каквито вие казвате, че са според нас. Обаче ви молим – та нали точно това **[d]** пожелахте около създаването на законите, – преди строго да ни заплашите, опитайте да ни убедите и да ни научите, че съществуват богове, като ни представите достатъчно доказателства за това, а освен това да ни докажете, че тези богове са твърде добри, за да бъдат, независимо от справедливото, омагьосани и отклонени от намеренията си чрез дарове. Ние сега слушаме тези неща, пък и други такива, от поетите, които минават за най-добри, от ораторите, от гадателите и жреците, и от хиляди, хиляди други хора, обаче мнозинството от нас не се отказва да върши несправедливости, **[e]** ами правим каквото искаме и после опитваме да смекчим работата.[5] От законода-

тели, които твърдят, че не са диви, ами цивилизовани,[6] бихме желали да си послужат първо с убеждения спрямо нас и да опитат, като казват, че съществуват богове, да говорят ако не много по-добре от останалите хора, то поне по-добре с оглед на истината. Тогава несъмнено бихте ни убедили. Ето затова опитайте – ако смятате, че говорим нещо разумно – да ни кажете онова, което ви предлагаме."

Клиний: Не смяташ ли, гостенино, че като се опираме на истината,[7] никак не е трудно да кажем, че съществуват богове?

[886a] Атинянинът: Как?

Клиний: Като посочим първо земята, слънцето, звездите и вселената, а също и сезоните, които са така хубаво подредени и разделени на години и месеци. А после и това, че всички елини и варвари вярват в съществуването на богове.

Атинянинът: Боя се, блажени човече, че има негодници, които ще ви се присмеят за това, което казвате. И все пак мисля, че не ме е срам от тях. Вие впрочем не познавате причината за тяхното несъгласие и смятате, че то се дължи единствено на невъздържаността им при напора на удоволствия и **[b]** влечения, който принуждава техните души да водят един нечестив живот.

Клиний: Какво тогава, гостенино, причинява у тях това?

Атинянинът: Тъкмо онова, което вие, живеещите настрана,[8] не бихте забелязали, ами то би останало скрито за вас.

Клиний: Добре, кое е това нещо?

Атинянинът: Едно твърде тежко невежество, което изглежда на някои като най-голяма прозорливост.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: При нас има записани слова – както знам, при вас такива неща няма благодарение на достойнствата на вашето държавно устройство – и едни от тях в **[c]** някакви

стихотворни размери, други в проза говорят за боговете. Най-древните започват с това, как е възникнала първата природа на небето и на останалите неща, и малко след началото разказват за възникването на боговете и как те се отнесли помежду си, след като се появили.[9] Поради древността на тези слова не е лесно да ги упрекваме за доброто или лошото влияние, което са имали върху слушателите в друго отношение; що се отнася обаче до грижата и почитта към родителите, не бих ги похвалил и не бих казал, че са полезни, нито дори че говорят истината. **[d]** Но нека загърбим и оставим настрана мнението на древните; за тях трябва да говорим толкова, колкото да не обидим боговете. Обаче длъжни сме да разгледаме мнението на младите, които минават за умни хора, и там, където то става причина за злини, трябва да го упрекнем. Защото ето какво са постигнали техните слова: когато аз и ти им посочваме свидетелства, че съществуват богове, като им показваме как божествени са наистина слънцето, луната, звездите и земята, хората, които вярват на тези умници, биха ни отговорили, че всъщност нашите богове са само пръст и камъни[10] и съвсем не могат да се грижат за човешките **[e]** работи и че всъщност всичко това са добре скалъпени думи, които целят убедителност.[11]

Клиний: Ужасен възглед ни посочи, гостенино: и де да беше само той! Но сега, когато има толкова много, като че ли е още по-зле.

Атинянинът: Тогава? Какво да отговорим? Какво е добре да сторим ние? Трябва ли да се защитаваме, все едно някой ни е обвинил пред събранието на нечестиви хора,[12] които ни преследват заради нашето законодателство **[887a]** и казват, че ужасни неща извършваме, като законодателстваме така, сякаш има богове? Или да загърбим всичко и да се върнем на законите, та да не стане прелюдията ни по-дълга от самите за-

кони? Защото няма да е никак кратка речта ни, ако на онези, които ги влече да бъдат нечестиви, на първо време покажем задоволително как трябва да се говори за нещата, за които те започнаха разговор; после на някои от тях ще опитаме да вдъхнем и страх; най-сетне ще уредим със закон онова, което е редно, чак когато накараме тези хора да негодуват срещу нечестивостта.

[b] Клиний: Така е, гостенино, обаче за малко време вече няколко пъти казахме, че в настоящия момент нищо не ни задължава да изберем краткостта пред дългото слово. Никой не ни гони, както се казва. Ето затова би било смешно и глупаво да създадем впечатлението, че ние предпочитаме по-краткото, а не най-доброто. Не е никак маловажно да бъдем убедителни, когато казваме, че съществуват богове, че те са добри и че изключително ценят справедливостта сред хората. Това сигурно би била най-добрата и най-красивата прелюдия **[c]** изобщо към законите. Така че нека не се оплакваме, нито да прибързваме и с каквато сила разполагаме за постигането на убедителност при подобни възгледи, нека не спестяваме нищо от нея, ами да разгледаме изчерпателно настоящия въпрос – разбира се, доколкото това е възможно.

Атинянинът: Ти говориш доста решително и думите ти ме призовават да произнеса молитва; не е възможно да се колебая дали да говоря.[13] Добре, но как човек би могъл, без да изпадне в гняв, да доказва, че съществуват богове? Защото по необходимост той трудно ще понася и дори ще мрази **[d]** онези, които са станали и днес стават причина да водим този разговор: хора, които не вярват в митовете[14], които са чували от дойките и майките си, докато в детска възраст[15] още са се хранили с мляко – жените са им ги разказвали ту на игра, докато са им припявали[16], ту насериозно; те са ги чували и в молитвите по време на жертвоприношение, а са виждали

и зрелищата, които съпровождат тези ритуали – та нали за един млад човек е несравнимо удоволствие да види и чуе какво правят жертвоприносителите, – чували са и родителите си да се молят за себе си самите, а и заради тях най-грижливо и тържествено така, сякаш чрез молитвите и молбите си разговарят лице в лице с **[e]** най-действителни богове, най-сетне чували са и са виждали как при изгрева на слънцето или на луната, а и при техния залез, хората се покланят и коленичат, как всички елини и варвари, било във времена на най-различни нещастия, било когато нещата вървят добре за тях, се държат не така, сякаш тези богове не съществуват, а така, сякаш съществуват напълно – и по никакъв начин не допускат съмнението, че не съществуват. **[888a]** Как обаче някой би могъл с кротки слова да наставлява и да учи, че, най-първо, съществуват богове, всички онези хора, които без да притежават и един солиден довод – ако човек има поне малко ум, ще се съгласи с това, – пренебрегват всички тези неща, които споменахме, и ни принуждават да говорим това, което сега говорим? И все пак трябва да се опита: защото не би трябвало да полудеем всички едновременно – едни от лакомията си за удоволствия, а други от гневенето към такива хора. Нека тогава дадем това лишено от гняв предписание[17] на онези, които по подобен начин са унищожили разумната си преценка, и нека, угасили своя гняв, заговорим кротко, сякаш разговаряме с един от тях:

„Синко, млад си. **[b]** Времето, което тече, ще направи така, че да се откажеш от много от нещата, които днес смяташ, и да застанеш на точно обратното мнение. Затуй почакай още, преди да си позволиш да отсъждаш категорично по най-важните въпроси. А най-важното, което ти сега смяташ за дреболия, е дали ще разсъдиш правилно за боговете и въз основа на това ще живееш порядъчно или не. Мога да ти раз-

крия нещо важно по този въпрос и изглежда, не бих те излъгал. А то е следното: Ти и твоите приятели не сте първите, които сте възприели такова мнение относно боговете, ами винаги е имало хора – където повече, където по-малко, – които са носили тази болест. **[c]** И тъй като съм общувал с мнозина от тях, ще ти кажа онова, което съм казвал и на тях: няма човек, който на младини е смятал, че богове не съществуват, да е запазил до старини това свое мнение.[18] Две нагласи спрямо боговете обаче се оказват устойчиви, макар и не у много хора, а само у някои: първата, че има богове, обаче тях не ги е грижа за човешкия свят; втората, че ги е грижа за хората, но пък лесно могат да бъдат умилостивени чрез жертвоприношения и молитви. Що се отнася до твоето схващане за боговете, навярно то, доколкото е възможно, ще ти се изясни. И ако ми имаш доверие, съветвам те да почакаш, да проучиш как стоят нещата (дали така, или иначе) **[d]** и да разпиташ и други хора, може би най-вече да се обърнеш към законодателя. А междувременно не рискувай да извършиш нещо нечестиво срещу боговете. От своя страна онзи, който ти определя законите, трябва да опита сега, а и по-късно да те учи как стоят нещата по този въпрос."

Клиний: Дотук, гостенино, казаното е възхитително.

Атинянинът: При всички положения, Клиние и Мегиле! Обаче без да забележим, натъкнахме се на един интересен възглед.

Клиний: Какво имаш предвид?

[e] Атинянинът: Имам предвид възгледа, който мнозина смятат за най-мъдър от всички.

Клиний: Говори още по-ясно.

Атинянинът: Някои казват, че всички неща са ставали, стават и ще стават или по природа, или по случайност, или чрез изкуство.[19]

Клиний: Това не е ли вярно?

Атинянинът: Тъй като това са умни хора, вероятно те говорят вярно. **[889a]** Нека ги последваме и помислим какво техните ученици смятат по тези въпроси.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: А те казват следното: изглежда, природата и случайността изработват най-големите и най-красивите неща, докато по-незначителните изработва изкуството, което възприема от природата възникването на първите и големи неща и така вае и построява всички по-незначителни, които всички ние наричаме изкуствени.

Клиний: Какво точно имаш предвид?

[b] Атинянинът: Ще го кажа вече по-ясно. Те твърдят, че всички тези – огън, вода, земя и въздух, са изобщо по природа и по случайност и че никое от тях не е по изкуство; що се отнася до телата, които се появили след това – телата на земята, слънцето, луната и на останалите звезди, – те възникнали по причина на тези неща, макар и те да били напълно бездушни. Всяко от тези се носело наслуки от собствената си сила дотам, че съвпаднало с друго, като някак близко се свързало с него: топлото със студеното, сухото с влажното, мекото с твърдото. **[c]** И всичкото това, което по необходимост било замесено чрез случайно смесване между противоположните неща, по същата причина и по подобен начин породило и цялото небе, и всичко, което е по небето, и всички живи същества и растения; и всички сезони били образувани в резултат на това смесване не поради ум, твърдят те, не и поради някой бог, нито поради изкуство, ами, както казваме, по природа и по случайност.[20] По-късно от тези неща се появило последващото изкуство – **[d]** самото то смъртно от смъртни – и в последствие породило някакви залъгалки, които не били особено причастни на истина, ами били привидения, сродни със

самите себе си:[21] каквито създава рисувателното, музикалното изкуство и всички други изкуства, техни помощници.[22] А изкуствата, които пораждат и нещо сериозно, са тези, които обединиха силата си с природата: например лекарското, земеделското и гимнастическото изкуство. Те твърдят, че и политическото изкуство е обединило една малка своя част с природата, обаче като цяло си останало изкуство. **[e]** По такъв начин и изобщо законодателната дейност не е по природа, ами по изкуство: и значи нейните основания не са истинни.[23]

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Блажени човече, тези хора твърдят на първо място, че боговете са по изкуство; че не са по природа, ами според някакви закони, които при това са различни на различните места, сиреч такива, за каквито хората помежду си са се споразумели при приемането на законодателството. Те казват подобни неща и за красивото: че едно е красиво по природа, а друго по закон;[24] а за справедливото пък твърдят, че изобщо не е по природа, ами хората постоянно спорят кое е то и постоянно променят мнението си, **[890a]** и каквото решат в определен момент, това става валидно тогава. Ето затова те смятат, че справедливото се определя чрез изкуство и според законите, а не от някаква си природа. Такива неща, скъпи приятели, може да научи младият човек от тези умници – частни лица и поети, които твърдят, че най-справедливото е това, което някой може да постигне, като упражнява надмощие насилствено.[25] Оттук у младите се поражда нечестивост – защото им се казва, че не съществуват богове, каквито законът казва, че трябва да си представят. Поради това се появяват и сдружения[26] на хора, които ги теглят към правилния по природа живот, който наистина е това, да живееш като властваш над другите, а не като им слугуваш, само защото така иска законът.

[b] Клиний: Какъв само възглед разгледа, гостенино, и каква вреда за младите, която ще се отрази както на държавата, така и на техните собствени семейства!

Атинянинът: Истината казваш, Клиние. Какво обаче смяташ, че трябва да стори законодателят, след като основите на тези злини са поставени далеч в миналото? Дали просто да се изправи и публично пред всички хора да заплаши, че ако те не кажат, че има богове, и ако не си ги представят точно такива, каквито законът казва, че са, и ако има хора, които не са послушни пред закона, един от тях ще трябва да умре, друг ще трябва да бъде бит и затворен, трети – да бъде лишен от правата си, четвърти пък – наказани с бедност и изгнание? **[c]** Същото впрочем се отнася и до красивото, до справедливото, до най-важните принципи и до въпросите на добродетелта и злината: всеки човек трябва да върши тези неща, като мисли по начина, който законодателят писмено е посочил. А не трябва ли заради тези хора той да приложи все пак някаква убедителност към думите си, докато им определя закони, и така, доколкото е възможно, да ги опитомява?

[d] Клиний: Не мисля така, гостенино! Ако малко от малко убедителността в този случай е възможна, то онзи законодател, който е поне малко годен, не трябва в никакъв случай да се поддава на умората, но, както се казва, трябва с целия си глас да защити[27] древния закон[28] със слово: да каже, че съществуват богове, а и всичко останало, което ти сега изброи. Но освен това той трябва да помогне на закона изобщо, пък и на изкуството, като ясно заяви, че и двете са по природа или че не отстъпват на природата, ако приемем, че те са чада на Ума,[29] воден от правилното размишление, с което ти, изглежда, си служиш и заради което аз сега ти се доверявам.

[e] Атинянинът: Колко си усърден, Клиние! Обаче какво да направим? Не е ли трудно човек да следва възгледи,

които така често се казват, пък се разпростират и много надълго?[30]

Клиний: Какъв е проблемът, гостенино? Ние говорихме дълго за пиянството и музиката и не се уморихме, а сега няма да потърпим, когато трябва да говорим за боговете и свързаните с тях въпроси? А всъщност най-важната помощ за едно проницателно законодателство идва оттам, **[891a]** че нарежданията, свързани със закона, биват установявани писмено, така че човек винаги може да ги подложи на проверка,[31] тъй като те са му постоянно на разположение. Така че не бива да се боим, ако в началото те ни прозвучат неясно, защото човек, дори и мъчно да възприема, може често да се връща към тях, за да ги огледа отново. Пък дори и да са дълги, ако сме убедени в ползата от тях, по мое мнение би било нелогично, че и нечестиво човек да не опита, доколкото е по силите му, да защити тези възгледи.[32]

Мегил: Смятам, чужденецо, че Клиний говори съвсем правилни неща.

[b] Атинянинът: Точно така, както той казва, Мегиле, трябва да се направи. Впрочем ако противниковите възгледи не бяха посети, както се казва, у всички хора, нямаше да има никаква нужда сега да защитаваме с думи съществуването на богове. Обаче сега това е необходимо. Кой друг трябва да помогне на най-важните закони в една държава, унищожавани от лоши хора, ако не законодателят?

Мегил: Няма друг.

Атинянинът: Обаче отговори ми отново ти, Клиние – **[c]** защото трябва да участваш в обсъждането. Изглежда, че онзи, който говори тези неща, смята, че огънят, водата, земята и въздухът – които нарича „природа“, – предхождат всичко останало; и че душата се е появила по-късно от тях? И явно не просто изглежда, а точно това ни съобщава с думите си.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Не открихме ли, в името на Зевс, нещо като извор на безумното хорско мнение, от който са черпили всички, занимавали се някога с изследване на природата? Наблюдавай внимателно и провери[33] всяка тяхна дума. [d] Немалко ще спечелим, ако се докаже, че онези, които боравят с нечестиви слова и повеждат и други хора по същия път, дори не си служат правилно с думите, ами погрешно. И ми се струва, че нещата са точно такива.

Клиний: Добре говориш, обаче опитай да ми обясниш защо смяташ, че те си служат погрешно с думите.

Атинянинът: Изглежда, ще трябва да кажа неща, които обикновено не се казват по тези въпроси.

Клиний: Нека това не те притеснява, гостенино! Както разбирам, мислиш, че ще излезем извън полето на законодателството, ако засегнем подобни въпроси. [e] Ако няма друг път да докажем, че сме прави в онова, което казваме за боговете и определяме със закон, освен този, който ти виждаш, говори, чудни човече, и тръгни по него.

Атинянинът: Ще кажа неща, които, както ми се струва, не са обичайни. Онези слова, които водят душата до нечестивост, казваха, че първопричината за възникването и гибелта на всички неща не се е появила най-напред, ами по-късно, а онова, което се е появило по-късно, те поставяха по-напред:[34] оттам идва и грешката на подобни твърдения за действителната същност на боговете.

[892a] **Клиний**: Все още не разбирам.

Атинянинът: Боя се, приятелю, че с малки изключения всички грешат по отношение на душата: какво представлява тя и каква е нейната сила. Те грешат и за останалите неща относно нея, но преди всичко за възникването ѝ – защото тя е сред първите неща и е по-ранна от всички тела, и именно тя

в най-голяма степен ръководи тяхната промяна и всяко тяхно преобразуване. Ако това, което казвам, е вярно, не са ли по необходимост сродните на душата неща родени преди близките на тялото, [b] щом като тя предшества тялото?

Клиний: Така трябва да е.

Атинянинът: Следователно мнение, грижа, ум, изкуство и закон ще предшестват всякакви твърди и меки, тежки и леки неща. А първите най-значителни деяния и дела ще бъдат породени въз основа на изкуството – не може да бъде иначе, след като са първи. От друга страна нещата, родени по природа, а и самата природа – впрочем хората неправилно наричат това нещо „природа", – ще се окажат последващи и ще бъдат ръководени от изкуството и ума.

[c] **Клиний**: Защо смяташ, че хората неправилно използват думата „природа"?

Атинянинът: С думата „природа" те именуват възникването при първите неща.[35] Ако обаче се изясни, че душата е първото и че не огън, не въздух, ами душа се е появила в началото, то тогава най-правилно би било да се казва, че именно душата е „по природа". Това ще е вярно, ако някой успее да докаже, че душата предшества тялото; инак не може да бъде вярно.

Клиний: Съвсем вярно говориш.

[d] **Атинянинът**: Не трябва ли тогава да се въоръжим за този въпрос?

Клиний: Как по-точно?

Атинянинът: Трябва при всички положения да се пазим от лъжливото слово: да не стане така, че то, макар и младо, да заблуди нас, възрастните, да ни се изплъзне и да ни направи за смях. Така ще изглеждаме като някои, които се целят нависоко, а изпускат и малкото. Представете си следното: ние тримата трябва да пресечем река, която тече бурно и аз, по-

неже съм най-млад, а и имам опит с течението на множество реки,[36] казвам, че трябва първо [e] сам да опитам да пресека реката, като ви оставя на сигурно място, докато проверя дали тя може да се пресече от стари хора като вас и изобщо да видя как стоят нещата, и когато разбера, че може, тогава да ви повикам и да преминем заедно благодарение на този опит; ако обаче реката не може да се пресече от хора като вас, то единствен аз ще съм се изложил на опасност. Не ви ли се струва това едно смислено предложение? Същото е и сега: разсъждението, което предстои, е доста мъчно и навярно силата ви не е достатъчна, за да минете през него. [893a] Така че, за да не ви причернее пред очите и да не ви се завие свят,[37] докато то ви завлича и дави с въпроси – а вие сте хора, които нямате навик да отговаряте, и така може да се създаде впечатлението за срамота и неприличие, – струва ми се, че трябва да направя следното: първо да разпитам себе си, докато вие слушате на някое сигурно място, а после отново аз да си отговарям и по този начин да изградя цялото си изложение, докато се изчерпи въпросът за душата и се докаже, че тя предшества тялото.

Клиний: Струва ни се, гостенино, че говориш прекрасни нещà, затова направи това, което казваш.

[b] **Атинянинът**: Нека, ако някога е било нужно да се търси помощта на бог, сега да бъде това. Нека с най-голямо старание да помолим боговете да ни помогнат в доказателството за собственото си съществуване и като се хванем за това здраво въже, да навлезем в словото, което предстои. Ако бъда подложен на разпит с подобни въпроси, струва ми се, че е най-сигурно да отговарям приблизително така:

„Чужденецо", би попитал някой, „смяташ ли, че всички неща се намират някъде и никое от тях не се движи? Или е точно обратното? Или пък някои от тях се движат, а други

остават в покой“ – [c] „Едни някак се движат“, ще отговоря, „а други остават в покой.“ – „Нали установените стоят, а движещите се се движат в някакво пространство?“[38] – „Може ли иначе?“ – „И едни вършат това само в едно място,[39] а други в повече от едно?“ – „Говориш за онези, които имат способността да са неподвижни в центъра си“, ще отговорим ние, „и да се движат на едно място, каквото е движението по окръжност на кръговете, за които се казва, че стоят на едно място?“ – „Да.“ – „Ние обаче знаем, че при това кръжене, което завърта едновременно и най-големия, и най-малкия кръг, [d] подобно движение аналогично се разпределя между по-малките и по-големите кръгове, така че то е по аналогия по-слабо и същевременно по-силно. Затова и то се е превърнало в извор на всякакви учудващи неща: защото в съгласие придава бавност и бързина заедно и на големите, и на малките кръгове.[40] Някой би заподозрял, че това е невъзможно да стане.“ – „Съвсем вярно говориш!“ – „Като казваш, че има неща, които се движат през повече места, струва ми се, имаш предвид онези, които се движат, носейки се, и винаги променят мястото си:[41] понякога става така, че те имат за основа на движението си [e] един център, друг път повече, когато се търкалят. Какво се случва, когато се срещнат? Или биват разсечени от онези, които стоят на пътя им, или като идват от противоположни посоки и се носят към едно нещо, се свързват, образувайки нещо средно между двете.“ – „Смятам, че е точно така, както ти казваш.“ – „И когато те се свържат, се уголемяват, а когато се разделят, отслабват дотогава, докато се запази основният строеж[42] на всеки един от елементите; а [894a] когато не се запази, загиват и в единия, и в другия случай.“ – „А дали възникването на всяко нещо се случва тогава, когато има някакво претърпяване?“ – „Ясно е, че когато началото добие уголемяване, то стига до втората степен на промяна и оттам

се отправя към следващата най-близка, а когато стигне до третата, то позволява на съществата, надарени със сетива, да го усетят.[43] Така всяко нещо се поражда в процес на промяна и преместване. То е действително съществуващо дотогава, докогато запази своя строеж, а когато промени строежа си от един в друг, то напълно се разрушава. Не определихме ли, приятели, **[b]** колко на брой според нас са всички видове движения, с изключение на два вида?[44]

Клиний: Кои са те?

Атинянинът: Онези, скъпи приятелю, заради които е цялото ни сегашно изследване.

Клиний: Говори по-ясно.

Атинянинът: То някак е заради душата, нали?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: И така, едното от тези движения може да движи други неща, но себе си не може – и то винаги е едно. Но има и друго едно, което също трябва да включим при всички останали: то може винаги да движи себе си и същевременно други неща въз основа на свързвания и разделяния, на уголемявания и смалявания, на пораждания и унищожения.

[c] **Клиний**: Нека бъде така.

Атинянинът: Значи с право можем да кажем, че онова движение, което движи нещо друго и само търпи промени от друго, е девето; а онова, което движи само себе си и същевременно други неща, което умее да се напасне към всички действия и към всички претърпявания и е наричано действителна промяна и движение на всички съществуващи неща, него ще определим като десето.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Добре, а сред тези десет движения кое най-право бихме **[d]** изтъкнали като най-силното от всички и същевременно като изключително действено?

Клиний: По необходимост онова движение, което може да движи самото себе си, се отличава хиляди пъти от останалите и те го следват по значимост.

Атинянинът: Прав си. Обаче можем ли да разместим някои от нещата дотук, които не бяха казани добре?

Клиний: Какви размествания искаш да направиш?

Атинянинът: Това за десетото движение ми се струва неправилно казано.

Клиний: В какъв смисъл?

Атинянинът: Логично е то да бъде първо – и по възникване, и по сила; след това идва второто, което току-що неуместно нарекохме девето.

[e] Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Следното. Когато едно нещо става причина за промяната на друго и това друго винаги задвижва трето, можем ли сред тези да посочим едно, което да е първопричина за промяната? И как, когато едно бива движено от друго, това може да се нарече първо относно онези, които стават причина за изменение? Невъзможно е. Обаче когато едно нещо задвижи самото себе си и същевременно стане причина за изменение на друго, а това друго задвижи трето и по този начин **[895a]** задвижените неща станат безкрайно много, кое друго сред тях можем да наречем начало на движението изобщо, ако не промяната,[45] свойствена за онова движение, което е задвижило само себе си?

Клиний: Прекрасно говориш и съм съгласен с това.

Атинянинът: Нека обаче да кажем и още нещо и да отговорим на самите себе си. Ако си представим в покой вселената, за която повечето подобни философи дръзват да твърдят, че е възникнала наведнъж,[46] то тогава кое движение от онези, които изброихме, трябва да е било първото в нея? **[b]** Естествено, че онова, което някак движи себе си. Защото ни-

що във вселената не би могло да претърпи промяна от страна на друго, което го предшества, тъй като не съществува друго по-ранншно, което да стане причина за промяната. И тъй, ще кажем, че щом като движението, което движи самото себе си, е начало на всички движения и е първото, което се поражда сред нещата и в покой, и в движение, то по необходимост ще бъде най-старата и най-могъща промяна сред всички, които познаваме, а онова движение, което е претърпяло изменение от друго и после е задвижило някое трето, него ние ще наречем второ.

Клиний: Съвсем вярно говориш.

[c] Атинянинът: След като сме стигнали дотук в разговора, нека отговорим и на това.

Клиний: Кое?

Атинянинът: Ако някак видим, че това движение се поражда в земното, водното или огненоподобното, били те чисти или смесени, как бихме нарекли претърпяването в подобно нещо?

Клиний: Изглежда ти ме питаш дали можем да говорим за „живеене", когато едно нещо движи самото себе си?

Атинянинът: Да.

Клиний: Живеене! Защо не?

Атинянинът: Ами после? Нима когато видим в някое нещо душа, няма да сторим същото: няма ли да се съгласим, че то живее?

Клиний: Точно така.

[d] Атинянинът: В името на Зевс, внимавай сега! Не си ли съгласен, че за всяко нещо се мислят три неща?

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Първо, мисли се неговата същност, второ, определението на същността, трето, името.[47] А за всяко съществуващо могат да се отправят два въпроса.

Клиний: Как два?

Атинянинът: Понякога, като му предлагат самото име, човек изисква определението, друг път обаче, като му се предлага самото определение, той пита за името.[48] Нещо подобно ли опитваме да кажем сега?

Клиний: Какво по-точно?

[e] Атинянинът: Нали като всяко друго нещо и числото в някои случаи може да се раздели на две. И когато това може да се направи с някое число, ние по име го наричаме „четно". А определението за четно е: число, което се дели на две равни части.

Клиний: Да, така е.

Атинянинът: Ето какво казвам. Не твърдим ли, че става дума за едно и също нещо, ако, запитани за определението, ние дадем името, или запитани за името, дадем определението? Нали едно и също нещо чрез име наричаме „четно", а чрез определение – „число, което се дели на две".

Клиний: При всички положения.

Атинянинът: Кое е определението на това нещо, чието име е „душа"? Имаме ли подръка друго определение, **[896a]** освен онова, което сега казваме: движение, което може да задвижи само себе си?[49]

Клиний: Значи ти казваш, че определението: „движение, което задвижва себе си", носи същия смисъл[50] като името „душа", с което всички си служим?

Атинянинът: Точно това казвам. Ако това е така, дали можем да искаме повече от нашето доказателство, или в достатъчна степен доказахме, че душата е същото, което е определението: „първото пораждане и движение на съществуващите, станалите и бъдещите неща, а също и на всички, противоположни на тези", **[b]** след като стана ясно, че тя е причина за промяната и за всяко движение на всички неща?

Клиний: Не, не можем повече да искаме, ами в достатъчна степен доказахме, че душата е сред всички неща най-старата, щом е станала начало на движението.

Атинянинът: И не е ли правилно онова движение, което се поражда в друго и поради друго, без да става причина никое нещо да се движи в самото себе си, него да наречем второ или с което и да е друго по-голямо число, след като в действителност то е промяна към движение на едно неодушевено тяло?

Клиний: Правилно е.

[c] Атинянинът: Значи сме прави и говорим съвършената истина, като казваме, че според нас душата е възникнала преди тялото, а тялото е второ и последващо относно душата, която го управлява, и следователно то по природа бива управлявано.

Клиний: Самата истина!

Атинянинът: Нали помним това, за което се съгласихме по-рано – че ако душата излезе по-стара от тялото, тогава душевното ще е по-старо от телесното?

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Значи щом душата е възникнала преди тялото, то характери и нрави, желания и разсъждения, **[d]** истинни мнения, грижи и спомени предшестват телесна дължина, телесна ширина, телесна височина, телесна сила?

Клиний: По необходимост.

Атинянинът: Не трябва ли тогава да се съгласим, че душата е причина за доброто и злото, за красивото и срамното, за справедливото и несправедливото, изобщо за всички противоположности, след като приемаме, че тя е причина за всичко?

Клиний: Може ли иначе?

Атинянинът: И след като душата се разпорежда и

обитава **[e]** изобщо всички движещи се неща, няма ли да кажем, че тя по необходимост се разпорежда и с небето?

Клиний: Е, и?

Атинянинът: Една душа или повече души? „Повече", аз ще отговоря вместо вас. Не бихме могли да приемем, че са по-малко от две: едната е благодетелка, а другата върши противоположното на първата.[51]

Клиний: Съвсем правилно го каза.

Атинянинът: Така да е. Душата направлява всичко на небето, на земята и по морето чрез своите движения. А тези движения на душата ние наричаме **[897a]** „желая", „размишлявам", „грижа се", „съветвам", „съставям си правилно или лъжливо мнение"; и това тя прави, като „се радва", „страда", „осмелява се", „бои се", „мрази", „обича" и чрез всички останали движения, които са сродни на тези. И всички те са първични движения на душата, които подчиняват вторичните движения – а те са движенията на телата – и така водят всички неща към уголемяване и смаляване, към разделяне и свързване, а и към идващите с тях топлини и изстивания, тежини и лекоти, твърдо и меко, бяло и черно, кисело и **[b]** сладко и изобщо всичко, с което душата си служи. И когато душата присъедини завинаги към себе си Ума, който с право е бог сред боговете,[52] тя наставлява така всяко нещо, че то върви по верния път и живее в благоденствие, а пък когато се сроди с безумието, изработва всяко нещо по точно обратния начин. Ще приемем ли, че това е така, или още се колебаем да не би да е инак?

Клиний: Нямам никакви колебания.

Атинянинът: За кой вид душа ще кажем, че е добила властта над небе и земя и над целия техен кръговрат? Разумната и **[c]** изпълнена с добродетели или тази, която не притежава нищо от тях? Какво ще кажете да отговорим по следния начин...

Клиний: По кой начин?

Атинянинът: Ако кажем, чудни човече, че целият път на небето, че неговото носене и носенето на нещата, намиращи се на него, имат природа, подобна на тази на движението, кръженето и размишленията на Ума[53] и по сроден начин следват посоката си, ясно е, че трябва да признаем, че най-добрата душа се грижи за целия космос и го води по същия онзи път, който следва и Умът.

Клиний: Правилно.

[d] Атинянинът: Ако пък космосът пътува бясно и безредно, трябва да кажем, че го направлява лошата душа.

Клиний: И това е вярно.

Атинянинът: Каква е природата на движението на Ума? На този въпрос, приятели, вече е трудно да се отговори проницателно. Затова е справедливо сега и аз да помогна за отговора, който ще дадете.

Клиний: Добре казваш.

Атинянинът: Нека обаче не се мъчим да отговаряме директно, защото това е като да погледнеш право към слънцето – само ще си навлечем нощ посред пладне. Имам предвид, че не бихме могли задоволително нито да видим, нито да опознаем Ума със смъртните си очи. [e] По-сигурно можем да наблюдаваме нещата, ако насочим погледа си към изображението на онова, за което питаме.[54]

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Нека вземем изображението на онова движение, което сред десетте изброени най-много приляга на Ума. Ще опитам да си го припомня заедно с вас и така общо да изградим своя отговор.

Клиний: Хубаво би било.

Атинянинът: Спомняме ли си какво казахме преди мал-

ко: предположихме, че от всички неща едни се движат, а други са в покой?

Клиний: Да.

Атинянинът: А сред тези, които се движат, едни се движат само на едно място, **[898a]** а други се носят през повече места.

Клиний: Така е.

Атинянинът: От тези две движения онова, което постоянно се движи на едно място, по необходимост се движи около някакъв център, наподобявайки кръговете на струга.[55] И това движение, доколкото е възможно, е изобщо най-близко и подобно на кръженето на Ума.[56]

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Сигурно ако кажем, че и Умът, и движението на едно място се движат според едни и същи правила, по един и същ начин, на едно и също място, около едни и същи неща, в една и съща посока, според един числов израз[57] **[b]** и в един ред – по подобие на въртенето на стругованата сфера,[58] никога не бихме изглеждали занаятчии, несръчни в изработването на красиви словесни изображения.

Клиний: Съвсем вярно говориш.

Атинянинът: Следователно не трябва ли да кажем, че онова движение, което никога не се осъществява по един и същ начин, нито по едни и същи правила, нито на същото място, нито около едни и същи неща, нито в една и съща посока, което не се движи хармонично, в ред и според някаква числов израз, би било сродно на всяко безумие?

Клиний: Навярно би било точно така.

[c] Атинянинът: Значи вече не е никак трудно ясно да кажем, че след като именно душата направлява целия наш свят, то по необходимост трябва да признаем, че или най-благородната душа, или нейната противоположна се грижат

за движението на небето, като му придават посока и ред.[59]

Клиний: Но, гостенино, според това, което беше казано, не би било никак благочестиво да твърдим нещо друго, ами трябва да признаем, че една душа (или повече), надарена с всички добродетели, направлява тези неща.

Атинянинът: Много внимателно си слушал думите ми, Клиние. **[d]** А сега чуй допълнително и това.

Клиний: Кое?

Атинянинът: Ако душата направлява всички звезди – слънцето, луната и останалите, – тя не направлява ли и всяка една, взета поотделно?

Клиний: И какво?

Атинянинът: Нека да изградим за една от тях доводи, които после ще приемем като подходящи и за всички останали звезди.

Клиний: Коя избираме?

Атинянинът: Всеки човек вижда слънчевото тяло, но никой човек не вижда душата на слънцето. По същия начин човек не може да види и душата на никое друго тяло на живо или умиращо същество, но имаме достатъчно основание да се надяваме, че макар **[e]** този род да е по природа неосезаем за всичките ни телесни сетива, той все пак е мислим. Нека тогава опитаме с ум и размишление да схванем следното нещо относно него.

Клиний: Кое?

Атинянинът: Ако душата направлява хода на слънцето, ние можем да изберем една от три възможности как тя прави това и навярно не бихме сгрешили.

Клиний: Кои са тези трите?

Атинянинът: Тя или се намира вътре в това на вид кръгло тяло и го води във всички посоки така, както нас ни носи душата ни, или пък **[899a]** се е снабдила отнякъде отвън с тя-

ло от огън или от някакъв въздух, така че, както казват някои, насила изтласква тяло чрез тяло, или, трето, тя е лишена от тяло, но притежава някакви други невероятни сили и управлява слънцето чрез тях.

Клиний: Да, необходимо е душата да направлява всичко, като прави едно от тези неща.

Атинянинът: И още по-добре: без значение дали тази душа се вози в колесница[60] и така разпръсва над всички нас слънчевата светлина, или направлява слънцето отвън, или пък по някакъв друг начин, всеки човек трябва да я смята за бог. Или смяташ друго?

[b] **Клиний**: Точно така. Не би я смятал за бог само онзи, който е стигнал до най-крайното безумие.

Атинянинът: А що се отнася до всички звезди, до луната, до годините, месеците и всички сезони, какво обяснение можем да дадем, ако не същото: След като се оказа, че душа – или души – са причини за всички тези неща, и душите са добри, защото притежават всяка добродетел, то ние ще кажем, че са богове, които направляват цялото небе, без значение дали обитават тела и са живи същества, или пък правят това по някакъв друг начин. Нима ако човек е съгласен с това, което казваме, той няма твърдо да вярва, че с богове е изпълнено всичко?[61]

[c] **Клиний**: Не вярвам, гостенино, човек да е толкова луд, че да твърди обратното.

Атинянинът: Добре, Клиние и Мегиле. А на онзи, който преди не вярваше в богове, предлагам да му поставим някакви условия и да се освободим от тази задача.

Клиний: Какви условия?

Атинянинът: Или да ни докаже, че говорим неправилно, когато твърдим, че душата е първопроизход на всичко – и че е неправилно всичко, което следва от това твърдение,

– или ако не може да говори по-добре от нас, да се съгласи с нас и да живее останалия си живот, като вярва в богове. **[d]** Да видим дали вече в достатъчна степен сме убедили в съществуването на богове невярващите, че съществуват богове, или нещо още ни липсва.

Клиний: Смятам, гостенино, че бяхме напълно убедителни.

Атинянинът: Щом смяташ така, значи трябва да поставим край на тези си разсъждения и да се опитаме да обърнем мнението на онзи, който смята, че съществуват богове, но тях не ги е грижа за човешките работи. „Скъпи приятелю", ще кажем ние, „щом като вярваш в съществуването на богове, теб навярно някакво божествено сродство те кара да почиташ свързаното по природа с теб и да вярваш в съществуването му. **[e]** Но съдбите на някои зли и несправедливи хора – и в частния, и в обществения им живот, – които не са наистина щастливи, но пък шумно и недодялано са представяни като щастливи от човешките мнения, и при това неправилно са възпявани в поезия и всякакви слова, те водят към нечестивостта. Най-сетне навярно виждаш как нечестиви хора стигат до старост, **[900a]** оставили деца от децата си и обградени с най-голяма почит. А и сега се объркваш във всички тези неща, след като узнаваш за тях: или като си ги чул от други, или даже като си станал сам очевидец на много и ужасни безбожни дела, извършени от някои хора, благодарение на които те от съвсем незначителни стават тирани и стигат до най-голямото величие. И тогава, въпреки всички тези причини, поради сродството си с боговете, изглежда, че ти не желаеш да ги упрекваш и виниш, но воден от слабост на преценката, съчетана с неспособността да се ядосаш на боговете, **[b]** си стигнал до сегашното си състояние – смяташ, че съществуват богове, но че те презират човешките работи и нехаят за

тях. Та за да не те докара това сегашно схващане до по-силно състояние на нечестивост, ако можем някак да отблъснем това наближаващо нещастие, като жертваме няколко речи, нека опитаме да ти помогнем по следния начин: да свържем следващото си разсъждение с онова, което развихме от началото на разговора заради онзи човек, който изобщо не смяташе, че съществуват богове, и да си послужим с получената реч." **[c]** А вие, Клиние и Мегиле, бихте ли отговаряли от името на младежа така, както преди малко правехте? Ако някакво препятствие се изпречи пред доводите ни, аз ще изляза напред и ще ви преведа през реката.

Клиний: Правилно говориш. Направи така, а ние ще правим, което казваш, според силите си.

Атинянинът: Навярно няма да е трудно да докажем ето това: че боговете се грижат не по-малко за дребните неща, отколкото за онези, които изпъкват с големината си. **[d]** Младият човек някак вече е чул, а и присъстваше на разговора отпреди малко, в който се каза, че след като боговете са добри, доколкото притежават всяка добродетел, то за тях ще бъде найсвойствено да полагат грижа за всички неща.

Клиний: Чул е без съмнение.

Атинянинът: Тогава следващия въпрос ще изследваме заедно: за каква тяхна добродетел говорим, признавайки, че са добри? Хайде да видим! Нали ще кажем, че това да си благоразумен и да притежаваш ум е част от добродетелта, а противоположното – от злината?

Клиний: Точно така.

[e] Атинянинът: И какво още? Нали смелостта е част от добродетелта, а страхливостта – от злината?

Клиний: При всички положения.

Атинянинът: И ще кажем, че едни от тези неща са срамни, а други красиви?

Клиний: Така трябва.

Атинянинът: И ако нещо от тези неща е близко на нас, то е долното, а боговете, бихме казали, нямат нито голям, нито малък дял от него?[62]

Клиний: И с това всеки би се съгласил.

Атинянинът: Какво още? Ами нехайството, безделието и разпуснатостта – и тях ли трябва да поставим при душевните добродетели, или смяташ нещо друго?

Клиний: Е, как така?

Атинянинът: Значи трябва да ги поставим при злината?

Клиний: Да.

[901a] Атинянинът: А техните противоположни да поставим при нейното противоположно?

Клиний: Именно при нейното противоположно.

Атинянинът: Тогава? Нали приемаме, че всеки, ако е разпуснат, нехаен и безделен, би станал като онзи, за когото поетът казваше, че най-много приличал на træтеите, които нямат жило?[63]

Клиний: Много точно го е казал!

Атинянинът: Следователно не може да се казва, че богът има такъв нрав, какъвто сам богът мрази, и ако някой се опитва да говори подобни неща, не бива да го оставяме.

Клиний: Така е, не бива. И може ли инак?

[b] Атинянинът: Няма ли да сгрешим, ако на каквото и да е основание похвалим някого, от когото се очаква изключително внимателно да върши нещо и да се грижи за него, обаче той е насочил вниманието си единствено към значителното, а за дребните неща нехае? Нека обмислим нещата така: нали онзи, който върши нещо подобно – било бог, било човек, – го прави по два начина?

Клиний: Кои са те?

Атинянинът: Той или смята, че пренебрежителното от-

ношение към малките неща няма никак да се отрази на цялото, или, ако смята, че то ще се отрази, **[c]** нехае поради леност и разпуснатост. Или ти смяташ, че нехайството се поражда от друг някакъв източник? Със сигурност обаче, когато някой просто не е способен да се погрижи за всичко, тогава не можем да говорим за нехайство към малкото или голямото, тъй като не е нехаен онзи, който не се е погрижил за нещо, за което бог (или друго по-низше същество) не би имал сили и способност да се погрижи.

Клиний: Да, не можем да говорим за нехайство в такъв случай.

Атинянинът: Нека сега тези двамата отговарят на въпросите на нас тримата: **[d]** те и двамата са съгласни, че съществуват богове, обаче единият твърди, че те се поддават на молби, а другият – че са нехайни спрямо незначителните неща. Значи, първо, вие и двамата твърдите, че боговете узнават, виждат и чуват всичко и че нищо, от онова, което е подвластно на сетивата и познанието, не може да остане скрито от тях: това ли казвате или нещо друго?

Клиний: Точно това.

Атинянинът: Какво още? А че боговете могат всичко, което е по силите на смъртни и безсмъртни?

Клиний: Могат ли тези двамата да не се съгласят, че така стоят нещата?

[e] Атинянинът: И освен това ние петимата сме съгласни, че боговете са добри и че притежават всички добродетели.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Как тогава да се съгласим, че изобщо е възможно боговете да извършат нещо, водени от леност или разпуснатост, след като разбрахме какви са те? А у нас, хората, безделието е потомък на страхливостта, а леността – на безделието и разпуснатостта.

Клиний: Съвсем вярно говориш.

Атинянинът: Не можем да кажем, че някой бог проявява нехайство поради безделие и леност: защото у никой бог не може да се открие страхливост.

Клиний: Правилно.

[902a] Атинянинът: Тогава какво остава: ако боговете нехаят за малките и незначителни неща около света, те навярно знаят, че изобщо не трябва да полагат грижи за никое от тях и затова ги пренебрегват. А ако отхвърлим тази възможност, каква друга можем да предложим освен обратното на знанието?

Клиний: Да, няма друга възможност.

Атинянинът: Тогава, най-прекрасни човече, как да разбираме твоите думи: дали ти ни казваш, че боговете не знаят, че трябва да полагат грижи и поради своето незнание не го правят, или че знаят, че е нужно, обаче както се говори за най-долните хора, **[b]** те макар и да знаят, че е по-добре да правят нещо различно от онова, което правят, все пак не го правят поради това, че са побеждавани от някакви удоволствия или страдания?

Клиний: Това ми се струва невъзможно.

Атинянинът: Не са ли човешките дела част от одушевената природа и заедно с това не е ли човекът от всички живи същества най-склонното да почита боговете?[64]

Клиний: Вероятно е така.

Атинянинът: И казваме, че на боговете принадлежат всички смъртни същества, а също и цялото небе?[65]

Клиний: Може ли иначе!

Атинянинът: Нека сега някой да каже дали при това положение всичко това има значение, или няма значение за боговете: **[c]** но както и да отговорим, никак не прилича на онези, които ни притежават, да нехаят за нас, тъй като те след-

ва да са най-грижовните и най-добрите. Нека обаче добавим и следния довод към тези.

Клиний: Кой по-точно?

Атинянинът: Що се отнася до възприятието и силата, не са ли те двете по природа противоположни, ако ги сравняваме въз основа на лекота и трудност?

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Някак по-трудно е да видиш и чуеш малкото, отколкото голямото, обаче да носиш, да се разпореждаш и да се грижиш за малкото и незначителното е много по-лесно, отколкото за неговото противоположно.

[d] Клиний: Даже повече от лесно!

Атинянинът: Ами ако на един лекар е разпоредено да излекува някакво определено цяло и той иска и може да се грижи старателно за големите неща в него, но за частите и за малките неща нехае, дали той някога ще успее да излекува цялото?

Клиний: В никакъв случай.

Атинянинът: По същия начин стои въпросът с кормчиите, военачалниците, стопаните, с някои държавници и изобщо с всякакви подобни хора – те не биха могли да постигнат многото по брой и големи неща без малкото по брой и дребни неща. **[e]** Пък дори и зидарите казват, че без малките камъни големите не могат да легнат хубаво.

Клиний: И как биха могли?

Атинянинът: Следователно не трябва да смятаме бога за по-неспособен от смъртните занаятчии, които, колкото са по-добри, толкова по-внимателно и по-съвършено изработват творбите си, като с едно и също изкуство извайват и малкото, и голямото. И не бива да смятаме, че богът, който е най-мъдър и има желанието и силата да полага нужните грижи, се грижи само за големите неща, **[903a]** а за малките, за които

е лесно да се погрижи, нехае така, сякаш е някой безделник или страхливец, който обръща гръб на неприятностите.

Клиний: В никакъв случай, гостенино, не можем да приемем това мнение за боговете. И в никакъв случай не бива да мислим тази нечестива и неистинна мисъл.

Атинянинът: Струва ми се, че напълно достатъчно отговорихме на онзи, който само си търси повод да обвини боговете в нехайство.

Клиний: Да.

Атинянинът: Ние го принудихме с доводите си да се съгласи, че не говори истината. **[b]** Обаче ми се струва, че има още нужда да му поприказваме.

Клиний: И какво, скъпи приятелю, ще му разкажем?

Атинянинът: Нека опитаме да убедим младежа със следните думи: „Онзи, който се грижи за Всичкото,[66] е свързал всяко нещо с оглед на съхранението и добродетелта на Цялото. И всяка една част от Цялото, доколкото е възможно, понася и върши според силите си онова, което ѝ подобава. Начело на всички тези части са отредени водачи, които винаги се разпореждат дори и с най-малкото претърпяване и действие, като изработват план до най-последното деление.[67] **[c]** Една от тези частици, нещастнико, е и твоята, и тя, макар и съвсем незначителна, винаги съдейства, като гледа към Всичкото; обаче не си разбрал, че всяко пораждане се случва с оглед на Цялото, така че в основата на вселенския живот да лежи една щастлива същност: но тя не се поражда заради теб, а ти заради Цялото.[68] Всеки лекар, а и всеки умел занаятчия прави всички неща заради Всичкото с оглед на най-доброто, което ще съдейства за общото – и изработва всяка част именно заради цялото, а не цялото заради някоя част. **[d]** Ти се възмущаваш, понеже не знаеш как това, което те засяга, ще се окаже най-добро за Всичкото, а и за тебе, по силата на

общия ви произход. След като душата винаги се свързва ту с едно, ту с друго тяло и претърпява множество промени поради самата себе си или поради друга душа, нищо друго не остава на играча на дама, освен да премести подобряващия се характер на по-добро място, а влошаващия се на по-лошо – така, както всеки един е заслужил, – **[e]** за да получи този характер подобаващата си съдба.

Клиний: Как става това?

Атинянинът: По начин, който, изглежда, улеснява грижата на боговете за вселената. Защото ако някой бог, гледайки непрестанно към Цялото, вае всички неща, като променя основните форми – например от огън прави ледено студена вода – и не изработва всичко от едно **[904a]** или от много неща едно, взели участие в първо, второ и даже трето пораждане, основните форми биха станали безкрайни по брой вследствие на променливото си образуване.[69] Обаче виждаме как чудесно е улеснен онзи, който се грижи за Всичкото.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атиянинът: Следното. След като нашият цар[70] видя, че всички действия са одушевени и че в тях се съдържа много добродетел, но пък и много злина, след като видя, че съществуващото е станало неунищожимо, но пък не е вечно,[71] ами е душа и тяло,[72] подобно на боговете, които сме възприели по закон – **[b]** защото не би имало пораждане на живи същества, ако едно от тези двете загине, – и помисли, че онова, което е добро в душата, по природа ѝ е полезно, а злото я уврежда, та като съзря всичко това, той измисли къде трябва да лежи всяка една част, така че във вселената най-лесно и най-достойно добродетелта да победи, а злината да бъде надвита. И така беше измислено и с оглед на това Цяло къде трябва да уседне и какви места да обитава всяко нещо, което се е родило с някакво качество. **[c]** Но беше оставил на разум-

ните желания на всеки един от нас причините за това, нещо да стане някакво. Та накъдето някой насочи желанието си и какъвто е по душа, почти винаги отива натам и става такъв – така е в повечето случаи.

Клиний: Вероятно е така.

Атинянинът: Следователно всичко, което е причастно на душа, претърпява промяна, тъй като в самото себе си носи причината за промяната. И докато се променя, то се носи според реда и закона на съдбата.[73] Онези характери, които малко са се променили, прескачат от място на място по повърхността на земята; онези обаче, които са се променили повече и са станали по-несправедливи, **[d]** пропадат надолу и в така наречените „дълбини", които хората означават с името Хадес и с други подобни имена, от които се боят и поради които сънуват кошмари и приживе, и когато се отделят от телата си. Но какво се случва, когато душата стане по-лоша или по-добродетелна поради собственото си желание и поради общуването си с други силни души? Когато душата възприеме от божествената добродетел и стане преди всичко добродетелна, тя и твърде много променя мястото си, като го прави цялото свято, и после бива пренесена на едно друго, по-добро място. **[e]** Когато пък се насочи в противоположната посока, това става, защото е променила живота си по противоположен начин.

„Туй е божествена правда на тез',
що Олимп обитават."[74]

Дете мое, момче мое, защо смяташ, че боговете нехаят за твоите действия? Та нали ако станеш по-лош, отиваш при по-лошите души, а ако станеш по-добър, при по-добрите, а и приживе, и във всичките си смърти ще понасяш и вършиш онова, което по правило подобните помежду си хора правят

на други подобни помежду си.[75] **[905a]** Нека нито ти, нито някой друг с лоша съдба не си пожелава да избегне тази божествена правда, защото онези, които са я установили, са я установили с особена грижа и именно затова е нужно тя да се съблюдава напълно. И ако сториш това, тя никога няма да се отнесе нехайно с теб. Но ти не си нито толкова малък, че просто да потънеш в дълбините на земята, нито толкова висок, че да излетиш към небето, ами без значение, дали ще останеш там, където си, **[b]** дали ще се отправиш към Хадес или на някое още по-сурово място, ти ще платиш подобаващото ти възмездие. Същото мога да ти кажа и за онези, които ти си видял да стават от незначителни могъщи поради нечестивите си дела – тези хора, за които си мислиш, че от нещастни са станали щастливи; а пък после си решил, че в техните постъпки си видял като в огледала нехайството на всички богове, понеже не знаеш как делът[76] на тези хора би могъл да съдейства за Всичкото. **[c]** А защо, най-смели човече, смяташ, че не трябва да познаваш този дял? Ако човек не го познава, той нито би могъл да види някога образеца, нито би могъл относно начина на живот да даде обяснение за щастливата или нещастната съдба. Ако този тук Клиний, а и цялата наша герузия,[77] сме успели да те убедим, че не знаеш какво говориш за боговете, тогава и самият бог би ти помогнал. Ако обаче се нуждаеш от още доказателства, чуй ни, **[d]** ако имаш дори и малко ум, как говорим по третия възглед.

Бих казал, че не се изложих с доказателството, че съществуват богове и те се грижат за хората. А това, че боговете се поддават на молбите на несправедливите хора, като приемат техните дарове, трябва на всяка цена да бъде оборено и никой не бива да се съгласява с него.

Клиний: Хубаво говориш, да направим както казваш.

Атинянинът: Нека тогава, в името на боговете, първо

да изясним, **[e]** по какъв начин боговете биха се поддали на молбите ни, ако изобщо това е така? Кои са те и какви са? Смятам, че трябва да ги обявим поне за управници, след като те непрестанно[78] стопанисват цялото небе.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Обаче на кои управници те са подобни? Или кои измежду тези, които ни позволяват да оприличим по-малкото на по-голямото, приличат на тях? Дали това са колесничари, каращи състезателни впрягове, или кормчии на кораби? А може би приличат на някои военачалници, а можем да ги оприличим и на лекари, които водят война срещу телесните болести, **[906a]** или на земеделци, които очакват със страх обичайните сезони да се окажат тежки за израстването на растенията, а също можем да ги уподобим и на пастири на стада. Защото стигнахме до извода, че небето е пълно с множество блага, а има и злини, но те не са повече от благата, и че между тях се води безсмъртна битка, изискваща изключителна бдителност. В нея наши съюзници са боговете и демоните, а ние сме притежание на боговете и демоните. Нас ни погубва несправедливостта и безобразието в съчетание с неразсъдителност, **[b]** а ни спасява справедливостта и благоразумието в съчетание с разсъдителност: всички тези качества обитават одушевените сили на боговете, макар че някой ясно би могъл да забележи, че частица от тях живее и в нас. Обаче на земята живеят и души, чийто дял е несправедлив: ясно е, че тях трябва да оприличим на диви зверове. Те се нахвърлят срещу душите на кучетата-пазачи, на пастирите и дори срещу душите на най-висшите господари. Чрез ласкателни думи и с нещо като молитвени песни **[c]** те ги убеждават в това, което традиционно разказват злите езици – че сред хората могат да си бъдат алчни, без да понесат нищо лошо. Ние твърдим, че това прегрешение, за което сега става дума

– алчността,[79] – когато попадне в тела от плът, се нарича „болест“, когато е в сезоните и годините – „мор“, а в държавите и държавното устройство същото това ще се нарече, със смяна на думата, „несправедливост“.

Клиний: При всички положения.

Атинянинът: Онзи, който казва, **[d]** че боговете винаги прощават на хората, които са несправедливи и вършат несправедливости, стига само те да им дават част от несправедливо полученото, би трябвало да твърдят именно това! Че хората са като вълци, които заделят малка част от заграбеното за кучетата, а кучетата, опитомени от даровете, им позволяват да разграбват стадото. Не казва ли това онзи, който твърди, че боговете се повлияват от молби?

Клиний: Така изглежда.

Атинянинът: И на кого от по-горе споменатите стражи човек може да оприличи боговете, без да стане за смях? **[e]** Може ли да ги оприличи на кормчии, които зарязват дълга си заради „възлияние с вино и пушек от жертва„[80] и така обръщат кораб и моряци?

Клиний: В никакъв случай.

Атинянинът: Но не би трябвало също да ги оприличи и на колесничари, които са готови да влязат в състезание, обаче предварително са били склонени чрез дарове да предадат победата на някой друг впряг.

Клиний: Ужасна картина ми описваш с тези си думи.

Атинянинът: Значи човек не би могъл да ги оприличи и на военачалници, лекари, земеделци и пастири, още по-малко на някакви кучета, омагьосани от вълци?

[907a] Клиний: Мълчи! И как би могъл?

Атинянинът: Не са ли всички богове от всички стражи най-могъщите и не опазват ли те най-важните за нас неща?

Клиний: Разбира се.

Атинянинът: Как тогава ще наречем онези, които закрилят най-красивите неща и тяхната стража се отличава с добродетел, по-лоши от кучетата и от хората, притежаващи средна добродетел? Нали последните никога не биха предали справедливото заради дарове, дадени им нечестиво от несправедливи мъже?

[b] **Клиний**: В никакъв случай не можем да сторим това. Такива думи никак не трябва да се търпят; и когато става въпрос за нечестивостта, изглежда, че онзи, който защитава подобно мнение, справедливо ще бъде обявен за най-лош и най-нечестив от всички хора.

Атинянинът: Можем ли да смятаме, че нашите три предположения – че съществуват богове, че те се грижат за хората и че не могат да бъдат склонени да извършат нищо противно на справедливото – бяха някак достатъчно доказани?

Клиний: Със сигурност. И ние дадохме гласа си за твоите доводи.

[c] **Атинянинът**: Тъй като лошите хора обичат споровете, думите ни прозвучаха някак по-яростно. Но ние, скъпи Клиние, водихме този спор по следната причина: не исках лошите да смятат, че понеже са надделели с приказките си, могат да вършат каквото пожелаят и да си въобразяват всякакви неща за боговете. Ето затова бяхме склонни на по-необичайно разговаряне. И ако поне малко сме сполучили да убедим тези хора да мразят по-скоро самите себе си, а някак да обикнат нравите, противоположни на техните, [d] тогава нашата прелюдия към законите за нечестивостта е била изречена добре.

Клиний: Ами, надявам се. Ако не сме успели, то поне видът на този разговор няма да е повод за упреци срещу законодателя.

Атинянинът: И тъй, след прелюдията идват онези слова,

които трябва да ни покажат истинския смисъл на законите. Нека обявим, че, първо, всички нечестиви хора трябва да променят своя характер и да станат благочестиви; за онези обаче, които не желаят да ни послушат, ние определяме следния закон за нечестивостта: ако някой каже или извърши нещо нечестиво, **[e]** онзи, който присъства на случилото се, трябва да му се противопостави и да даде знак на длъжностните лица. А първите сред длъжностните лица, които са били уведомени за случилото се, трябва според закона да изправят този човек пред определеното за подобни дела съдилище. Ако обаче съответните длъжностни лица, след като са научили за това, не са сторили нужното, всеки, който пожелае да възмезди закона, може да заведе срещу тях процес за нечестивост. Ако някой бъде признат за виновен по обвинение в нечестивост, нека съдилището да определи отделни наказания за всеки един случай. **[908a]** Всички виновни обаче трябва да бъдат затваряни.

В държавата има три затвора:[81] един общ затвор в близост до агората, където ще бъдат охранявани повечето затворници; един в близост до сградата, където ще се събира Нощният съвет[82] – този затвор се нарича „вразумителница“; най-сетне, един в средните части на страната, на пусто и възможно най-диво място, който носи име, свързано с някакъв разказ за възмездие.[83]

[b] Три са причините за нечестивостта, които ние вече разгледахме. И като се раздели всяка подобна причина на две, стават общо шест.[84] Това са видовете прегрешения срещу боговете и те трябва бъдат различавани и да не се налагат равни или подобни наказания за всички. Ето един случай: на човек, който не вярва изобщо в съществуването на богове, по природа може да се случи справедлив характер и такива хора мразят злите, от ненавист към несправедливостта изобщо не дръзват да вършат подобни дела, **[c]** отбягват несправедливи-

те хора и почитат справедливите; но има и втори случай: на онези, които смятат, че вселената е пуста на богове, може да се падне невъздържаност относно удоволствия и страдания, а заедно с това у тях да са прояви силна памет и обострено желание за учене. И двете групи страдат от едно и също – не вярват в съществуването на богове, обаче по отношение на вредата, която ще навлекат на останалите хора, първата би предизвикала по-малко злини от втората. Човек от първата група свободно приказва каквото си иска за боговете, жертвоприношенията и клетвите и като осмива останалите хора, **[d]** вероятно би привлякъл мнозина подобни на своя страна, ако не бъде наказан. Човек от втората има същите възгледи като първия, обаче минава за талантлив: той е пълен с измами и интриги и хора като него често стават гадатели и мошеници, владеещи всякакъв вид измама. Понякога от техните среди се излъчват тирани, водачи на народа и военачалници, а също и хора, които си организират частни мистерии;[85] най-сетне от тях произлизат и всички онези хватки, с които си служат така наречените „софисти". **[e]** Има много подобни видове нечестивост, обаче за целите на законодателството ще ги сведем до два. Например, ако се подиграваш на божественото: в един случай това е прегрешение, за което следва да се умре не веднъж и не два пъти, ами даже повече от това; в друг случай прегрешилият има нужда от поучение, но същевременно и от затвор. По същия начин и мнението, че боговете нехаят за хората, поражда два други вида провинения; а така също и онова, според което боговете се поддават на молби. Като следваме направеното разделение, казваме следното: онези, които са действали водени от безумието си, без злонамерен импулс и без по природа да имат лош характер, трябва да бъдат осъдени да прекарат **[909a]** във вразумителницата по закон не по-малко от пет години. През това време никой от

гражданите няма право да ги посещава, освен онези граждани, които участват в Нощния съвет, от които се очаква да поучават осъдения и да общуват с него заради съхранението на душата му. Когато изтече срокът на присъдата, ако се прецени, че някой от затворниците се е вразумил, нека той отново заживее заедно с благоразумните хора; ако обаче се види, че той не се е променил и бъде отново признат за виновен по същото обвинение, трябва да бъде наказан със смърт. [b] Но има и такива, които озверяват в убеждението си, че не съществуват богове, а ако съществуват, че са нехайни и се поддават на молби: те презират хората и улавят душите на мнозина от живите, като твърдят, че са в контакт с душите на мъртвите, и при това обещават, че ще убеждават за разни неща боговете, като ги омагьосват с жертви, молитви и песни; и заради пари се опитват да разбият живота на частни лица и на цели семейства и държави. Та ако някой човек бъде признат след съдебен процес, че е един от тях, той трябва по закон да бъде осъден на затвор и [c] да бъде откаран в затвора, който се намира в средната част на страната. Никой свободен не трябва да се доближава до такива хора; храната си, определена от стражите на законите, те ще получават от ръцете на роби. След като такъв човек умре, трупът му трябва да се изхвърли без гроб извън границите на страната; а ако някой свободен човек уреди за него погребение, всеки който пожелае, може да заведе срещу него дело за нечестивост. Ако осъденият е оставил на държавата деца, годни да бъдат граждани, длъжностните лица, които отговарят за сираците, [d] трябва да се грижат и за тях, все едно, че са сираци, и не по-лошо, отколкото за другите – и това считано от деня, в който техният баща бъде признат за виновен.

Добре е заради всички случаи да определим и един общ закон, който ще направи повечето от тези хора по-малко склон-

ни да се провиняват на дело и на думи спрямо боговете, а и ще ги повразуми, понеже няма да позволява човек да изпълнява противозаконни религиозни практики. Нека безусловно определим този закон за всички подобни случаи: Никой не може да притежава олтар в дома си. Когато на някой му хрумне да прави жертвоприношение, нека той отиде и свещенодейства в обществените храмове **[e]** и да повери подготвените жертви на жреците и жриците, които се грижат за освещаването им. А той нека се включи към церемонията с молитвите си, а и който друг пожелае, може да се помоли заедно с него. Това нека се прави по следните причини: не е лесно да се издигне храм и да се честват богове, ами за да се направи това правилно, изисква се сериозно размишление; обаче жените (особено те), а и всички останали хора, когато са болни, изложени на някаква опасност или в затруднено положение (без значение какво е то), а и когато стане обратното и нещата им тръгнат добре, имат навика да посвещават каквото им е подръка, да обричат жертви и **[910a]** да обещават светилища на богове, демони и деца на боговете. И когато поради страхове започнат да се будят в страшни видения и кошмари, те запомнят много от ликовете и срещу всеки от тях търсят лекарство в издигането на олтари и светилища, и напълват всички къщи и всички селища – стига да видят чисто място – с подобни постройки, като често ги поставят там, където някой е получил подобно видение. Ето по тези причини човек трябва да спазва току-що определения закон. Но освен тези случаи, трябва да разгледаме и онези, които засягат нечестивите хора, **[b]** защото не бива да им се позволява да крадат от култа с подобни практики: да издигат в нечий частен дом храмове и олтари, като си мислят, че ще могат скришом да умилостивят боговете чрез жертви и молитви. По този начин те увеличават до безкрайност своята несправедливост; и както те самите, така

и онези, които им позволяват това – а това са по-добри от тях хора, – си създават поводи за обвинение от страна на боговете. Така цялата държава вкусва от нечестивостта и това в известен смисъл е справедливо. Но поне законодателя богът не ще порицае. Затова нека законът бъде такъв: Забранено е в частни домове да има олтари на боговете. **[c]** Ако обаче се разкрие, че някой притежава такива и участва в церемонии, различни от обществените, трябва да се направи следното: ако този мъж или жена, който ги притежава, не е извършил никое от големите и нечестиви престъпления, онзи, който научи, трябва да съобщи на стражите на законите. А те трябва да заповядат на извършителя да отнесе в обществените светилища частните си свещени предмети; ако обаче той не се подчини, те трябва да му налагат наказания до момента, в който ги отнесе. Ако се разкрие, че някой е извършил нечестиво дело, но не такова, каквото би извършило едно дете, а такова, каквото вършат нечестивите зрели мъже, без значение, дали той е свещенодействал в дома си, или е направил жертвоприношение на които и да е богове в обществени храмове, този човек трябва да бъде наказан със смърт, **[d]** все едно че не е бил чист, когато е свещенодействал. И след като стражите на законите преценят дали стореното е детинско или не, трябва да изправят извършителите пред съда и да повдигнат срещу тях обвинение в нечестивост.

ЕДИНАДЕСЕТА КНИГА

[913a] Атинянинът: След това трябва да определим реда, по който ще сключваме споразумения помежду си.[1] Всички те се основават на нещо просто: Никой няма право да докосва моята собственост – разбира се, доколкото това е възможно, – нито да мести дори най-малката част от нея без моето изрично съгласие. Ако съм разумен човек, аз би трябвало да спазвам същото правило по отношение на чуждата собственост. И нека първо кажем какво трябва да прави човек, ако открие съкровище: **[b]** Не бих молил боговете да открия онези скъпоценности, които някой, който не е от моите предци, е заровил за себе си и децата си, нито, дори да открия подобно нещо, бих го помръднал, нито пък бих искал съвет от така наречените гадатели, които биха ми казали по един или друг начин да прибера онова, което някой е поверил на земята. Защото никога не бих имал толкова полза с оглед на парите от това, че съм взел съкровището, колкото тежест бих добавил с оглед на добродетелта и справедливостта на душата си, ако не го взема: тъй като наместо една придобивка съм придобил друга по-добра придобивка в полза на по-добра своя част, сиреч предпочел съм да придобия по-скоро справедливост за душата си, отколкото богатство за имуществото си. В много случаи хубаво се казва: „Недей да движиш недвижимото!“[2], и в действителност този, който разглеждаме, е един от тях. **[c]** Добре е да се вслушаме и в митовете, които се разказват в подобен случай – а те ни казват, че подобни действия не са полезни за потомството.[3] Тогава какво наказание заслужава онзи, който не се грижи за потомството си, кой-

то пренебрегва законодателя и без позволението на човека, който е оставил богатството на съхранение, прибира онова, което нито той сам, нито някой баща на бащите му е поверил? Онзи, който разрушава един съвършен и същевременно опростен закон, постановление на никак нелишен от благородство мъж – а този закон гласи: „Не прибирай онова, което сам не си оставил"?[4] **[d]** Онзи, който е презрял тези двама законодатели и е прибрал дори не малко от онова, което сам не е оставил на съхранение, ами едно много голямо съкровище? Как ще го накажат боговете, богът знае. Обаче първият гражданин, който го види да върши това, трябва да съобщи на астиномите (ако това се случи в града), на агораномите (ако се случи някъде в очертанията на градския площад) **[914a]** или на агрономите и техните ръководители, ако се случи някъде в страната. След като това бъде съобщено, държавата трябва да изпрати делегация в Делфи. И каквото богът произнесе за съкровището и за онзи, който го е преместил, това трябва да направи и държавата, подчинявайки се на предсказанието. Ако разкрилият подобно деяние е свободен човек, той ще стане известен с добродетелта си; ако обаче си е замълчал – с лошотата си. Ако го разкрие роб, с право ще бъде освободен от името на държавата, която ще заплати стойността му на неговия господар; ако обаче си е замълчал, трябва да бъде наказан със смърт.

[b] Поред следва едно узаконление, който ще се отнася както до малките, така и до значителните случаи: Ако някой доброволно или недоброволно някъде остави нещо свое, човекът, който го намери, трябва да го остави да си лежи там и нека знае, че тези неща са под закрилата на демона, който пази пътищата, и по закон са посветени на тази богиня.[5] Ако въпреки тази забрана някой вдигне подобно нещо и го отнесе у дома си, в случай че този предмет няма голяма стойност и

онзи, който го е взел, е роб, той трябва да получи множество удари с камшик от който и да било човек, стига той да не е по-млад от тридесет години. [c] Ако пък свободен човек вдигне такъв предмет, освен че ще изглежда несвободен и безразличен към законите, той трябва да плати в десеторен размер стойността на преместеното на онзи, който го е оставил. Ако някой гражданин обвини друг, че онзи държи у себе си нещо негово – било с по-голяма, било с по-малка стойност, – и последният потвърди, че действително у него има такова нещо, но то не принадлежи на онзи, който го обвинява, ако този предмет е записан в регистрите на управляващите,[6] както е по закон, нека ищецът да призове временния му притежател, а онзи да се яви пред съответните длъжностни лица. [d] И ако от записаното в регистрите стане ясно кому от спорещите принадлежи този предмет, нека той си иде с него. Ако обаче той е записан на някой трети, който не присъства, тогава някой от спорещите да представи доверен гарант и да получи предмета, за да го предаде на отсъстващия собственик. Ако обаче предметът на спора не присъства в регистрите, воден от длъжностните лица, нека той остане при трима от най-възрастните сред тях, докато се реши делото. И ако страните имат претенции към някакво домашно животно, загубилият делото трябва да заплати на длъжностните лица прехраната на това животно: [e] а самите длъжностни лица трябва да разгледат въпроса в рамките на три дни.

Всеки, стига да е със здрав разсъдък, може да задържи своя роб и да прави с него каквото пожелае в границите на приемливото. Той може да задържи избягал роб и от името на свой роднина или приятел, с цел да го съхрани. Ако някой реши да освободи някого, който е бил задържан като роб, задържалият го трябва да го пусне, обаче онзи, който го е освободил, трябва да представи трима доверени гаранти; и само

тогава човекът може да бъде пуснат, иначе – не. Ако някой освободи роб, без да спази това условие, [915a] той трябва да бъде подведен под отговорност за насилие, да бъде задържан и да заплати на онзи, когото е лишил от роб, стойността на загубата по иска в двоен размер. Гражданинът може да задържи и освободен роб, ако този не почита освободилия го или ако не го почита достатъчно. В какво се състои почитта: освободеният роб трябва три пъти месечно да навестява дома на освободилия го, да предлага своята готовност да изпълни всички справедливи и постижими желания на бившия си господар и когато реши да стъпи в брак, да се съобрази с неговото мнение; освен това той не може да забогатява повече от него. [b] Ако това обаче се случи, частта в повече става собственост на предишния му господар. Освободеният роб не може да остане повече от двадесет години в държавата, ами когато те изтекат, той, подобно на всички останали чужденци, трябва да замине заедно с цялото си имущество, освен ако не е успял да убеди длъжностните лица и онзи, който го е освободил, да остане в държавата. Ако някой освобожденец или друг чужденец забогатее повече от онова, което определихме за трети ценз в държавата,[7] в рамките на тридесет дни, считано от деня, в който се установи това, [c] той трябва да замине заедно с имуществото си и този човек няма никакво право да предявява искане за оставане пред длъжностните лица. Ако обаче той не се подчини и бъде изправен пред съда и признат за виновен, чака го смъртно наказание и конфискация на имуществото в полза на държавата. Тези дела се разглеждат в съдилищата по фили, ако преди това страните не са стигнали до решение пред съседски съд или пред съда на избрани от тях съдии.

Ако някой предяви претенции върху собствеността на животно или на някоя друга част от имуществото, [d] собстве-

никът трябва да се обърне или към продавача, или към човека, който му е дал въпросното нещо – този би трябвало да се ползва с доверие пред съда, или към онзи, който по някакъв законен начин му го е препредал. И когато продавачът е бил гражданин или метек от онези, които живеят в държавата, срокът, в който този човек трябва да свидетелства пред съда, е тридесет дни; а ако е чужденец – пет месеца, като за среда на този срок се счита месецът, в който лятното слънце се обръща към зимата.[8] А стоките, които хората чрез покупка и продажба обменят помежду си, трябва да бъдат изнасяни на определено за всеки един вид стока място на публичния пазар и стойността им да бъде веднага заплащана. Размяната трябва да се извършва именно така **[e]** и не е позволено тя да се извършва на никое друго място, нито заплащането на покупката или продажбата да бъде разсрочвано. Ако някой извършва тези размени по друг начин или на друго място, без значение какви неща заменя, като се осланя единствено на доверието в онзи, с когото търгува, нека да прави това, като знае, че законът не предвижда правна защита в случаите, в които нещо се продава не според правилата, за които казахме. Що се отнася до събирането на някакви вноски,[9] всеки може да върши това така, сякаш се събират пари между приятели; ако обаче възникне някакъв спор по управлението на общата каса, онзи, който събира пари, трябва да знае, че законът не предвижда правна защита в тези случаи. Ако някой продава нещо на стойност над петдесет драхми,[10] той трябва задължително да остане в държавата **[916a]** десет дни, а купувачът трябва да знае къде живее продавачът с оглед на взаимните обвинения, които обикновено възникват в такива случаи, а също и на законовите условия по връщането на стоката. А законовото връщане (или отказ за връщане) на стоката става по следния начин: Ако някой е продал роб с болен

пикочен мехур или с болни бъбреци или роб, болен от така наречената „свещена болест„[11] или от някаква друга хронична и труднолечима болест на тялото или разсъдъка, която не може да се разпознае от обикновения човек, и е продал този роб на лекар или на учител по гимнастика, [b] в този случай последният няма право да върне стоката, нито някой, комуто продавачът е казал истината преди продажбата.[12] Ако обаче специалист е продал нещо такова на несведущ човек, купувачът има правото да върне стоката в шестмесечен срок, освен в случаите, в които робът е болен от свещената болест. При тази болест срокът за връщането е година. Тези случаи трябва да се преценяват от лекари, избрани общо от двете страни в спора; и ако продавачът загуби делото, трябва да заплати на купувача в двоен размер стойността на продажбата. [c] Ако продажбата е извършена между неспециалисти, връщането ще стане така, както казахме преди малко, а също и процесът, а загубилият ще плати само стойността на покупката. Ако някой продаде на друг роб, извършил убийство и двете страни са били наясно с това, в този случай законът не предвижда иск по връщането на стоката; ако обаче го е продал на човек, който не знае това, законът предвижда връщане – и то може да стане тогава, когато някой от купувачите научи истината. Делото ще трябва да се разгледа от петимата най-млади стражи на законите: ако те отсъдят, че продавачът е знаел за деянието, къщите на купувача трябва да бъдат очистени според закона, определен от тълкувателите, а продавачът трябва да заплати на купувача [d] стойността на покупката в троен размер.

Онзи, който извършва замени на пари или на някакви животни, или дори на неодушевено имущество, трябва да следва закона и да не продава или купува нищо фалшиво. Нека сега направим прелюдия – така, както направихме и при други

закони – относно цялото това зло. Всеки човек би трябвало да възприема фалшификацията като част от същия род, към който принадлежат лъжата и измамата. Въпреки това мнозинството хора имат навика да говорят – и това, което казват, е много невярно, – че [e] стига да улучим подходящия момент, лъжата често върши работа. Но какъв е този подходящ момент – кога и къде, – за това те говорят непоследователно и неопределено, като чрез тези думи нанасят голяма вреда и на себе си, и на други. Законодателят не може да остави този въпрос неопределен, ами трябва винаги да опитва да изнесе наяве било по-общи, било по-конкретни правила, затова и в този случай трябва да ги определим. **[917a]** Ако човек не иска да е твърде омразен на боговете, чийто род е призовал за свидетели на делата му, той не бива нито с думи, нито с действия да допуска лъжа, измама или някаква фалшификация. А точно такъв е онзи, който произнася лъжливи клетви и нехае за боговете; на второ място онзи, който лъже в присъствието на хора, които го превъзхождат. А превъзхождащи са по-добрите хора в сравнение с по-лошите и изобщо по-възрастните в сравнение с младите: затова и родителите превъзхождат децата си, мъжете – жените и децата, управляващите – управляваните. Така че е редно всеки човек да изпитва уважение от всички, които го превъзхождат: това се отнася за всички отношения на управление и най-вече за видовете обществено управление. А именно за тези отношения иде реч. **[b]** Всеки, който извършва някаква фалшификация на пазара, при това призовава боговете за свидетели и се кълне в тях пред законите и стражата на агораномите, този човек просто лъже и мами, без нито да се срамува от хората, нито да се бои от боговете.[13] Изобщо хубаво е да се постараем да не омърсяваме с лекота имената на боговете, ами да поддържаме в отношенията си с тях онази чистота и неопетненост, която повечето

от нас поддържат. Ако обаче някой не е склонен да послуша увещанията ни, предлагаме този закон: Който продава нещо на публичния пазар, не може в никакъв случай да обявява две цени за онова, което продава, [c] ами трябва да обяви една-единствена цена; ако не успее да я получи, ще постъпи добре да прибере стоката си и да не увеличава или намалява цената същия ден. Освен това няма право по никакъв начин да възхвалява или да се кълне за стоката си. Ако някой обаче не се вслушва в тези забрани, всеки от жителите на града, който присъства на случката и е на възраст не по-малко от тридесет години, може с пълно право да накаже този, който се кълне, и да го набие, без да бъде преследван за това; ако обаче същият този нехае и не се вслушва в закона, може да бъде обвинен и порицан заради предателство към законите. Ако някой продава нещо фалшиво и не се съобразява с казаното дотук, **[d]** а онзи, който присъства на продажбата, знае каква е стоката, способен е да изобличи продавача и го прави в присъствието на длъжностните лица, тогава: ако той е роб или метек, нека отнесе със себе си тази стока; ако е гражданин и все пак не изобличава продавача, трябва публично да бъде обявен за лош човек, тъй като ощетява боговете, които бдят над пазара, а ако го е изобличил – трябва да им обрече конфискуваната стока. А онзи, за когото се разкрие, че продава подобна стока, освен че ще бъде лишен от нея, ще бъде и набит публично на пазара [e] от градския глашатай, който трябва да разгласи защо ще бие този човек; и ще му удари толкова камшици, на колкото драхми онзи е оценил продаваната стока. Нека агораномите и стражите на законите, след като се осведомят от сведущите относно всеки вид фалшификации и злоупотреби на продавачите, да напишат какво може и не може да прави един продавач, да поставят тези надписи на колона пред седалището на агораномите и нека това да бъдат закони, **[918a]**

които ясно ще известяват правата и задълженията на онези, които работят на пазара. По-горе вече достатъчно говорихме за задълженията на астиномите; ако обаче изникне нещо в процеса на работата, те трябва да се посъветват със стражите на законите, да запишат онова, което им се струва, че досега е липсвало, и да изложат върху колона, поставена пред седалището на астиномите, успоредно първите и вторите узаконения за тяхната тяхната служба.

Заниманията с дребна търговия следват по петите заниманията с фалшификации. Първо ще дадем един общ съвет и едно общо обяснение за цялата тази дейност, а после ще добавим и самия закон. **[b]** Всяка дребна търговия в държавите се поражда, както е по природа, не за да нанася щети, а тъкмо напротив. И как да не наречем благодетел всеки, който прави едно несъразмерно и неравно разпределено състояние от каквито и да е средства за живот съизмеримо и поравно разпределено? Трябва да признаем, че това постига функцията на парите, и нека се каже, че това именно е задачата и на търговеца, на наемния работник, а също и на ханджията; и изобщо всички останали дейности, свързани с пари – едни по-прилични, **[c]** други по-неприлични, – изпълняват тази обща функция: да осигуряват грижа за потребностите и изравняване за състоянията.[14] Нека видим обаче кое в тези дейности не е красиво, кое изглежда неприлично и кое е причина за лошата им слава, за да можем да излекуваме чрез закона ако не цялото, то поне някои части. А както изглежда, тази работа не е незначителна и изисква немалка добродетел.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Скъпи Клиние, малка и по природа малобройна е онази част от хората, получили най-доброто възпитание, които, когато ги връхлетят нужди или **[d]** влечения за някакви неща, могат да си наложат мяра и когато имат въз-

можност да получат много пари, остават трезви и предпочитат умереното пред многото. Множеството хора действат по точно обратния начин: когато искат нещо, искат го без мяра, а когато е възможно да спечелят умереното, те избират да печелят ненаситно. Затова и всички дейности, свързани с дребната, с едрата търговия и с ханджийството, имат лоша слава и са предмет на тежки укори. Добре, нека си представим следното, което дано не става, пък и не виждам как ще стане..., че някой принуди – то е смешно да се казва, **[e]** но все пак ще го кажа – най-достойните хора по света да се захванат за известно време с ханджийство или с дребна търговия (изобщо да се занимават с нещо подобно), пък да кажем и жени, принудени от някаква необходимост, се включат в това начинание, тогава бихме научили колко трябва да се обича и цени всяко от тези занимания; а ако всяко от тях стане по правило и неподвластно на развала, тогава всички те ще бъдат ценени така, както ценим майка и дойка. А сега, **[919a]** за да печели от дребната търговия, човек е издигнал постройки на затънтени места, до които навсякъде се стига по дълъг път; и в тях той приема пътници, които никъде не са могли да намерят приятен подслон, или такива, които насила са били подгонени от някоя зла буря – на тях той дава спокоен пристан или глътка въздух в задухата. Но след това, макар да е приел тези хора като другари, той не им предлага приятелските дарове, съответстващи на посрещането, а се отнася с тях като с пленени врагове, които би освободил едва тогава, когато му заплатят най-мръсния, най-несправедливия и най-нечестивия откуп. **[b]** Ето такива прегрешения се вършат по всички такива места и именно те с право са станали причина за тази съмнителна репутация на помощта, давана в момент на безизходица. Затова законодателят трябва винаги да приготвя лекарство за тези болести. И наистина вярно казва онази стара поговорка

– трудно е да се сражаваш срещу двама противници и на две противоположни страни.[15] И този извод важи както за болестите, така и изобщо за всичко останало. Ето и сега се налага да се сражаваме срещу двама противници – бедността и богатството: богатството руши душата на човек чрез разпуснатостта, към която я приучва, а бедността чрез болки **[c]** я подтиква към безсрамие. Каква защита срещу тази болест би имало в държава, която е с ума си? Първо, тя трябва възможно най-малко да разчита на съсловието на дребните търговци[16]; второ, да ангажира за тази дейност хора, които дори и да бъдат развалени в нея, това не би донесло голяма вреда на държавата; трето, да открие някакво средство, така че да не се случва нравите на хората, заети в подобни дейности, **[d]** да се заразяват безпрепятствено с безсрамие и да се поддават лесно на поведение, което не приляга на свободния човек.

Нека след казаното дотук да определим следния закон относно тези неща и да му пожелаем „на добър час„: Нека никой от магнетите, които богът се е наел да въздигне и да разсели – земевладелци и притежатели на петте хиляди и четиридесет домашни огнища, да не се занимава с дребна търговия (нито доброволно, нито принудително), нито с пътуваща търговия, нито по никакъв начин да изпълнява поръките на частни лица, които не са му равни; той има право да върши това единствено [e] за своя баща, за своята майка и за техните родители, и изобщо за всички по-възрастни от него свободни хора, като върши това по свободен начин. Не е никак лесно обаче да се определи със закон кое точно съответства на свободния начин на живот и кое на несвободния:[17] така че това трябва да се решава от онези, които са доказали своята добродетел, и въз основа на това, какво те ненавиждат и за какво милеят. Ако някой чрез някакво изкуство вземе участие в тази несвободна търговия, тогава всеки, който пожелас,

може да го обвини пред онези, които са оценени като първи по добродетел, че нанася позор на рода си; и ако се приеме, че с това недостойно занимание той е опетнил бащиното си огнище, трябва да бъде затворен за една година и така да бъде отстранен от подобни дейности; **[920a]** ако обаче всичко това се повтори, трябва да бъде осъден на две години затвор, и всеки път, когато бива хванат, че отново се занимава със същото, срокът на присъдата трябва да бъде двойно по-голям от предишния. А ето и втория закон: Онзи, който ще се занимава с дребна търговия, трябва да бъде метек или чужденец. На трето място ето и третия закон: За да бъде онзи, който се занимава с подобни дейности, възможно най-добър (или поне възможно най-малко лош) наш съжител в държавата, стражите на законите трябва да разберат, че от тях се очаква да пазят не само онези, които е лесно да бъдат опазени да не станат престъпници и лоши хора – защото те са от добър род и са получили добро образование, – **[b]** ами особено много да пазят онези, които не са като тях и при това практикуват занимания със силен уклон към насърчаване на злината. Ясно е, че дребната търговия има най-разнообразни форми и включва най-разнообразни занимания; ясно е също, че част от тях ще трябва да останат в държавата – именно онези, за които се сметне, че са твърде необходими. Относно тези занимания стражите на законите трябва да се обърнат към опитните в отделните части на дребната търговия – **[c]** както наредихме и преди, когато говорихме за търговията с фалшиви стоки (дейност, сродна на тази, която сега обсъждаме) – и като се съберат заедно, да видят в какво отношение трябва да бъдат приходите и разходите в тази дейност, за да се осигури умерена печалба за търговеца. После, като запишат полученото съотношение на разходи и приходи, да го постановят и контролират: в един случай това ще се прави от агораномите, в

друг – от астиномите, в трети – от агрономите. Именно по този начин дребната търговия би била полезна за отделните граждани и твърде малко би навредила на онези, които се занимават с нея в държавата.

[d] Ако някой не изпълни заложеното в договора, който е сключил, ощетената страна може да повдигне процес за неизпълнение на договора пред съдилищата по фили, ако преди това спорът не е могъл да се разреши чрез посредници или чрез съседски съд; ощетената страна може да действа по този начин във всички случаи, освен когато човекът е бил ограничен от законите или от някакво държавно решение, също ако е сключил договора насилствено и по някаква несправедлива принуда или ако е бил противно на волята си възпрепятстван от някакво непредвидимо стечение на обстоятелствата.[18]

Съсловието на занаятчиите е посветено на Хефест и Атина, които са уредили живота ни чрез изкуствата си; **[e]** а онези, които опазват изделията на занаятчиите чрез различни изкуства на отбраната, те принадлежат на Арес и Атина[19] – така че съсловието им справедливо е посветено на тези богове. Всички те прекарват живота си в служба за страната и народа – първите изработват срещу заплащане инструменти и различни изделия, а вторите предвождат военните борби. И на хората, заети с подобни дейности, не приляга да мамят, при положение че изпитват свян от боговете, като пред техни предци. **[921a]** Ако обаче някой от занаятчиите не завърши поръчаното изделие в уреченото време поради лошотата си, без да се посвени пред бога, който му дава живот, понеже смята (без да вижда нищо с ума си), че богът ще му прощава като на близък, този човек първо ще си навлече наказание от бога, а след това за него ще се отнася и следният закон: занаятчията, който е излъгал човека, направил поръчка при него, му става длъжник с цената на поръчаните изделия и не-

ка отново да се заеме с тяхното изработване в същия уречен срок, но безплатно. Онзи, който приема поръчката, него законът съветва същото, [b] което съветваше и продавача: да не опитва да вдига цената на изделието, а да изисква единствено цената, която е обявил. Именно това законът нарежда и на онзи, който приема да изпълни някаква поръчка: защото самият занаятчия знае стойността на поръчаното изделие, а и в една свободна държава никак не е редно занаятчията, който владее някакво изкуство, да се опитва чрез същото това изкуство – а то е една ясна и лишена от лъжа работа – да се налага над обикновените хора. В тези случаи измаменият може да заведе дело срещу измамника. Ако обаче някой направи поръчка при занаятчията [c] и не му плати нужното така, както те законно са се споразумели, като по този начин оскърбява Зевс Закрилника-на-държавата и Атина, които са свързани с общността, и заради стремежа си към незначителна печалба разрушава най-важните устои на общността – тогава законът, с помощта на боговете, трябва да защити връзката, чрез която се крепи една държава. Онзи, който получи поръчаното изделие, но не плати за него в уречения срок, трябва да заплати за него двойно. И ако изтече година и той още не е платил, към сумата, която има да плаща, трябва да се начисли по обол на месец към всяка драхма от цената, [d] въпреки че в другите случаи, когато някой дава пари на заем, те не се олихвяват; и ако се стигне до дело, процесът трябва да се разглежда от съдилищата по фили. Впрочем, след като изобщо споменахме занаятчиите, добре е да кажем и за онези, които упражняват войнския занаят и чрез него осигуряват закрила за държавата – имам предвид военачалниците, а и всички, които са специалисти в тези дейности. Този закон се отнася за тях, както и за онези, все едно че са просто други занаятчии. И ако някой ги наеме – [e] било по своя воля, било защото така му е на-

редено – за извършване на някаква държавна поръчка и той се справи добре с нея, като справедливо им отдаде почести – защото те са заплащане за войника, – законът никога не би се уморил да хвали такъв човек. Ако обаче той не заплати за поръчаното изделие – имам предвид някое от прекрасните военни дела, – ще бъде порицан. Основната съставка на този закон е похвалата и той по-скоро насърчава, а не принуждава множеството граждани **[922a]** да ценят достойните мъже, които закрилят цялата държава било с мъжеството си, било с военните си умения. Тези хора трябва да бъдат ценени на второ място; а най-големият дар да се даде на онези, които са показали, че могат да ценят изключително предписанията на добрите законодатели.

Разгледахме основната част от споразуменията, които хората сключват помежду си, без онези, които засягат сираците и грижата, която настойниците трябва да полагат за тях. Именно по тези въпроси е наложително да опитаме да се произнесем след казаното досега. **[b]** При всички случаи трябва да започнем от капризите,[20] изразени в завещанието на онези, които са помислили за своята смърт, а също така и от съдбите на онези, които изобщо нищо не са завещавали. И аз казах: „наложително е“, Клиние, с оглед на това, колко заплетен и труден е този въпрос. Обаче в никакъв случай ние не бива да го оставяме неуреден: защото хората ще решават по най-различен начин тези случаи и често ще действат противно на законите, на нравите на живите и на собствените си нрави отпреди момента, в който са решили да напишат завещанието си, **[c]** ако някой позволи чисто и просто за валидно да се счита онова завещание, което някой е направил, без значение в какво състояние се е намирал пред свършека на живота си. Защото повечето хора оглупяваме или пък

по някакъв начин ставаме суетни, когато усетим, че вече ни предстои да умрем.

Клиний: Какво имаш предвид, гостенино?

Атинянинът: Мъчно нещо, Клиние, е човек, който смята, че умира; в такъв момент той е преизпълнен с думи, страшни и мъчни за законодателите.

Клиний: В какъв смисъл?

[d] Атинянинът: Той иска всичко да разпореди и обикновено говори с гняв.

Клиний: Какво по-точно би казал?

Атинянинът: „О, богове", ще каже той, „страшно би било, ако не ми е позволено да дам своето на когото искам или да не го дам; и измежду хората, които очевидно са били лоши или добри спрямо мен, да дам на един повече, а на друг – по-малко: защото те достатъчно са проявили своите качества покрай болестите, старостта и всички други злощастни обстоятелства."

Клиний: Не смяташ ли, гостенино, че такива хора говорят вярно?

[e] Атинянинът: Според мен, Клиние, старите законодатели са били мекушави и когато са съставяли законите си, доста малко са гледали и обмисляли човешките работи.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Скъпи приятелю, те са се бояли да не би някой да им наговори подобни неща и затова със закон са дали правото **[923a]** всеки да завещава имуществото си изцяло и безусловно така, както пожелае;[21] аз и ти обаче по-внимателно ще проучим какво е добре за онези, които ще умират в държавата ти.

Клиний: Как ще направим това?[22]

Атинянинът: Ще кажем на тези хора следното: „Вие,

скъпи приятели, които сте просто ефимерни,[23] трудно можете да разберете кое ви принадлежи, а освен това и да опознаете самите себе си, както казва надписът в Делфи.[24] Като законодател аз смятам, че вие не принадлежите на самите себе си, нито притежавате състоянието, с което разполагате, ами всичко това принадлежи на вашия род – минал и бъдещ, и даже смятам, **[b]** че целият род и неговото състояние, от своя страна, принадлежат на държавата. След като нещата стоят така, доколкото зависи от мен, не ще допусна някой да ви убеди да направите завещание в противоречие с доброто, само защото той е прибягнал до ласкателства, докато вие сте били люшкани от болести или старост, а като гледам към всичко онова, което е най-доброто изобщо за държавата и същевременно за рода, ще съставя законите си, като опитвам в съгласие със справедливото да поставям по-ниско онова, което се отнася до всеки отделен човек. Надявам се, че с добронамереност и с благосклонност към нас ще се отправите по пътя, по който като хора естествено вървите. Грижа ни е за всичко, което се отнася до вас, **[c]** и ще се постараем възможно най-много за всяко нещо, без да пренебрегваме едни хора за сметка на други." Нека тези думи служат като прелюдия и увещание към живите, Клиние, а и към умиращите.

Законът пък нека бъде следният: онзи, който пише завещание, за да се разпореди със своето, и е баща на деца, нека първо да запише като наследник на основния дял земя онзи свой син, който най-много му се нрави. А ще се отнася до останалите му деца, ако иска да даде някой свой син за осиновяване и е получил съгласие от осиновителя, нека той запише и това; **[d]** ако обаче му остава още някой син, който не е поставен като глава на някой от дяловете земя – а този син според закона се очаква да бъде изпратен за някоя колония, – на него той може да завещае колкото пожелае от останалото

си имущество, с изключение на бащиния дял земя и всички неща, изградени около дела; ако пък му остават повече деца, бащата може да раздели на части и както пожелае онова, което остава извън основния дял. А който от синовете вече притежава отделен дом, на него нека не завещава пари; по същия начин и на дъщеря: **[e]** която вече е била сгодена за някой мъж, на нея да не оставя пари, а която не е – на нея да остави. Ако пък се окаже, че син или дъщеря притежават друг дял в границите на държавата, освен този, който са получили по наследство – придобит, след като е било направено завещанието, те трябва да отстъпят своя дял в полза на основния наследник на направилия завещанието. Ако човек не остави мъжки наследници, а само дъщери, той може да избере съпруг за онази дъщеря, която предпочита, и в завещанието си трябва да го запише като свой син и основен наследник.[25] Ако някой е имал син, без значение дали роден или осиновен, и този син е умрял като момче, без да доживее до възрастта на мъжете, **[924a]** нека при тези обстоятелства онзи, който пише завещанието, да напише кой, с надежда за повече щастие, трябва да бъде негов втори син. Ако някой напълно бездетен пише завещание, той може да отдели една десета от придобитото[26] и ако иска да я дари някому, нека я дари; а всичко останало да предаде на осиновения, и така, като един безупречен баща, ще придобие обичащ син по законен начин.

Какво се случва, ако нечии деца трябва да бъдат поверени на настойници? Ако той почине, след като е направил завещание и е записал кои и какви хора желае да станат настойници на децата му, и те са заявили своята готовност и своето съгласие **[b]** да сторят това, съобразно записаното в завещанието нека изборът на настойници се счита за валиден. Ако починалият изобщо не е оставил завещание или пък в него не е упоменато кои хора той избира за настойници, настойници

трябва да станат най-близките на децата по бащина и майчина линия[27] – двама от страна на бащата и двама от страна на майката, също така и един от приятелите на починалия: тях именно стражите на законите назначават за настойници на онзи от сираците, който има нужда от това. **[c]** Целият контрол по настойничеството и грижата за всички сираци трябва да се упражнява винаги от петнадесетимата най-възрастни стражи на законите, като те се разделят по възраст на пет групи от трима души; една група упражнява контрол в период от една година, следващата година той се поема от друга и така, докато кръгът се затвори от петата група. Това редуване, доколкото е възможно, не бива да се прекъсва. Ако някой почине, без изобщо да е направил завещание и е оставил деца, които имат нужда от настойничество, грижата за тях трябва да става съобразно с този закон.

[d] Ако някой, застигнат от непредвидимия случай, остави дъщери, нека този човек прости на законодателя, който ще опита да ги омъжи, следвайки две съображения, наместо три, както би направил бащата: близостта по род[28] и оцеляването на основния дял земя. А третото съображение, на което един баща би обърнал внимание, е следното: да огледа кой от гражданите най-много по нрави и характер подхожда да бъде негов син и да се ожени за дъщеря му. **[e]** Законодателят обаче ще пропусне това съображение поради невъзможната преценка. И тъй, нека законът в подобни случаи бъде този: Ако някой почине, без да е направил завещание, и остави дъщери, нека някой негов брат – от общ баща или от обща майка, – който не е собственик на дял земя, се ожени за дъщерята на починалия и наследи неговия дял земя. Ако пък няма такъв брат, но има братов син – нека го направи той, стига да се схожда по възраст с дъщерята на починалия. Ако пък починалият няма такива роднини, обаче има племенник от своята сестра, той

може да се ожени за дъщеря му при същите условия. Четвърти в този ред е братът на бащата на починалия; пети – синът на този човек; шести – синът на сестрата на бащата. Ето по такъв начин, съгласно правилото за близостта, родът може винаги да се продължи, ако се случи някой да остави само дъщери: **[925a]** като се издигне чрез братята и племенниците, при условие че в един род предимство има страната на мъжа, а после идва тази на жената. А дали момчетата и момичетата са на възраст за брак, или не са, това трябва да прецени съдията, като огледа момчетата напълно голи, а момичетата голи до пъпа. Ако сред близките липсва подходящият сродник, след като родът се огледа до внуците на брата на починалия и по същия начин до децата на неговия дядо, момичето, с помощта на своите настойници, **[b]** доброволно може да избере един от гражданите и стига и той да желае, нека стане наследник на дела на починалия и да се ожени за неговата дъщеря. Обаче случва се понякога в една държава никак да не може да се намери подобен човек; ако някое момиче действително не намери такъв човек в страната си, обаче забележи някого, изпратен в някоя колония и намисли да го направи наследник на дела на своя баща, ако той е неин сродник, нека, като се изпълнят наредбите на закона, той се отправи към този дял земя. Ако пък не е част от рода, но и тези, които са в държавата, са извън този род, и момичето избира него, а и настойниците го одобряват, **[c]** тогава той има право да се ожени за нея, да се върне у дома си и да поеме дела на онзи, който не е оставил завещание. Ако пък някой почине, без да остави нито синове, нито дъщери и без да е направил завещание, нека относно другите неща в неговия случай да важи законът, който по-горе определихме; и нека жена и мъж от рода, които са свързани в брак, се преместят в опустялата къща и нека те бъдат абсолютни владетели на дела на починалия. **[d]**

А поред това право се дава първо на сестрата на починалия, второ на дъщерята на неговия брат, трето на дъщерята на сестра му, четвърто на сестрата на неговия баща, пето на дъщерята на брата на баща му, шесто на дъщерята на бащината му сестра.[29] И както по-горе постановихме, тези жени трябва да встъпват в брак, като спазват условието за родова близост и обичайните разпоредби.

Обаче не бива да крием тежестта на подобни закони. Наистина трудно е да наредиш на онзи, който е близък по род на починалия, да се ожени за своята сродница, а и не смятам да обсъждаме **[e]** хилядите пречки, които се явяват у хората, когато никой не иска да се вслуша в такива нареждания: и най-напред има такива, които биха предпочели да им се случи всичко друго, отколкото да се оженят или омъжат по нареждане за някои, у които са налице признаци за телесно или умствено заболяване или пък увреждане. На някои може би ще се стори, че законодателя никак не го е грижа за това, но те ще сгрешат. Затова нека да направим един вид обща прелюдия в полза на законодателя и в полза на онези, на които се дават законите му: тъй като е нужно онези, на които се разпорежда, да проявят разбиране към законодателя – той се грижи преди всичко за общото благо, затова понякога не може да засегне частните проблеми, които възникват пред всеки; **[926a]** а така също и той трябва да прояви разбиране към тях – защото е много вероятно понякога те да не могат да изпълнят нарежданията, които законодателят е наредил, без да познава конкретните случаи.

Клиний: Какво тогава, гостенино, трябва човек да прави, за да постъпи най-умерено?

Атинянинът: Трябва, Клиние, да се изберат посредници между подобни закони и онези, от които се очаква да ги спазват.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Случва се например племенник, чийто баща е богат, **[b]** да не желае доброволно да вземе дъщерята на своя чичо, а да се държи разпуснато и да си въобразява някакви по-високи бракове; но случва се и законодателят да нареди най-голямото нещастие, като принуди човек да не се подчинява на закона – ако го принуждава да си навлече луди роднини или някакви други телесни или душевни нещастия, с които той би водил съществуване без живот. Нека сега обяснението ни за тези неща се превърне в следния закон: Ако някои оспорват **[c]** постановените закони за завещанието (във всяко друго отношение и особено в частта за браковете), като казват, че ако самият законодател присъстваше и беше жив, никога не би ги принудил да направят това и не би допуснал нито да се оженят, нито да се омъжат в такъв случай – обаче съвременниците ги карат да сторят някое от тези две неща съгласно онова, което някой от сродниците или наместниците каже, за такъв случай законодателят е оставил като посредници по различните въпроси и като бащи на сираците (момчета и момичета) петнадесет от стражите на законите. **[d]** Именно към тяхната преценка трябва се обърнат хората, които спорят по някой от тези въпроси, и трябва да приемат за валидно тяхното решение. Ако обаче някой реши, че по този начин се дава твърде голяма сила в ръцете на стражите на законите, той трябва да се обърне към съдилището на предварително избрани съдии, за да разрешат те спорните въпроси. За загубилия това дело законодателят предвижда позор и порицание, което за един човек с ум е много по-тежко наказание, отколкото ако бъде глобен, макар и с голяма сума пари.

Ето по такъв начин на сираците се предлага един вид второ раждане. **[e]** Вече говорихме по какъв начин след първото раждане децата трябва да бъдат отглеждани и възпитавани; а

след второто, щом децата бъдат лишени от своите бащи, трябва да измислим как сирашката съдба да огорчава възможно най-малко онези, които са загубили родителите си. Първо, ние постановяваме, че стражите на законите трябва да им бъдат като бащи, при това не по-лоши от собствените им; освен това им нареждаме година след година да се грижат за сираците така, сякаш те са техни деца; а и в прелюдията подробно описахме на стражите на законите и на определените настойници как да отглеждат сираците. И ми се струва, че съвсем на място преди малко казахме, **[927a]** че душите на починалите имат една особена способност след смъртта, чрез която те се грижат за човешките дела: тези неща са истинни, но доводите за тях са пространни, затова е добре човек просто да се довери на преданията за тях – а те са много, при това са и стари, – пък да се довери и на законодателите (стига те да не са съвсем неразумни), които казват, че нещата стоят така. И щом това е така по природа, **[b]** първо, нека гражданите се боят от небесните богове, които усещат безпомощността на сираците; после, от душите на изтлелите, в чиято природа е изключително да се грижат за своите потомци и да са благосклонни към онези, които ги ценят, и неблагосклонни към онези, които ги пренебрегват; най-сетне, от душите на живите хора, които са на възраст и на най-голяма почит. Защото там, където една държава живее в щастие въз основа на добри закони, децата на децата им, като милеят за тях, живеят с радост. И за тези неща възрастните имат остър слух и остър поглед **[c]** и към справедливите със сирачеството и безпомощността са благосклонни, а се изпълват с гняв към онези, които се държат безобразно с тях, тъй като те ги смятат за най-важен и най-свещен залог.[30] Настойникът на сираците и съответният държавен служител, ако малко от малко са с ума си, трябва да направят необходимото за отглеждането и образованието

на сираците, като имат предвид, че ако по всякакъв възможен начин им помагат, ще внесат полза[31] и на себе си, а и на своите собствени деца. Онзи, който е повярвал на този мит, предшестващ закона, и не би дръзнал да се държи безобразно със сирак, никога няма да се сблъска с гнева на законодателя. **[d]** Онзи обаче, който не се подчинява и вреди на човек, лишен от майка си или баща си, трябва да заплати вредата в двойно по-голям размер, отколкото ако се бе отнесъл зле към някого с живи родители. Що се отнася до останалото законодателство, което касае настойниците на сираците и длъжностните лица, които трябва да упражняват контрол над настойниците, ако тези хора нямаха пример за това, как трябва да се отглеждат свободните деца, след като са отгледали свои и след имат опит със стопанисването на парите на близките си, **[e]** ако освен това в тази област не съществуваха така премерено написани закони, тогава вече би имало смисъл отделно да се пишат някакви закони за настойничеството, сякаш те биха били твърде различни от останалите; и те чрез някакви специални грижи биха създавали разлика между живота на сираците и живота на онези, които не са сираци. В настоящия момент не намираме голяма разлика между положението на сираците и положението на онези, които имат баща, въпреки че обикновено почестите, позорът и грижите, които хората в двата случая получават, далеч не са равни. **[928a]** Законът полага усилие да разреши именно тази трудност в законодателството за сираците, като увещава и предупреждава. Ето например това предупреждение би било много уместно: Ако човек бъде избран за настойник – било на момиче, било на момче – или ако някой от стражите на законите бъде определен за надзорник[32] на настойника, той трябва да обича онзи, който има нещастието да бъде сирак, не по-малко от собствените си деца и не трябва да се грижи по-зле за парите на дете,

което отглежда, отколкото би се грижил за парите на собствените си деца, но дори, ако желае, трябва да влага повече внимание в тези грижи. **[b]** Това е един закон, който трябва да се съблюдава от всеки, който ще е настойник. Ако обаче някой престъпва този закон и върши нещата иначе, надзорникът трябва да глоби настойника, а ако проблемът е в надзорника, настойникът може да го изправи пред съда на предварително избрани съдии и ако съдът го признае за виновен, този човек трябва да заплати в двоен размер определената от съда глоба. Ако някой от близките на сирака или изобщо някой гражданин забележи, че настойникът нехае или злоупотребява, този трябва да бъде изправен пред същото съдилище. И ако бъде признат за виновен, трябва да заплати определената глоба в четворен размер, **[c]** като половината отива за детето, половината за онзи, който е повдигнал делото. Когато някой от сираците стигне зряла възраст, ако прецени, че настойникът му се е грижил лошо за него, може да повдигне процес срещу него в рамките на пет години след изтичане на настойничеството.[33] И ако някой от настойниците бъде признат за виновен, съдилището трябва да реши какво наказание да понесе или каква глоба да заплати този човек; ако пък подсъдим е някой от надзорниците и в случая се касае за вреда, нанесена на сирака от нехайство, **[d]** съдилището трябва да прецени каква глоба трябва да заплати този човек на момчето; ако обаче в случая се касае до вреда, нанесена от несправедливост, освен че трябва да заплати определената глоба, този човек трябва да бъде изваден от длъжността страж на закона и на негово място държавата да назначи друг страж на закона, който общо ще се грижи за страната и града.

Често между бащи и деца и деца и родители възникват по-тежки различия, отколкото трябва, и се стига дотам, бащите да смятат, че законодателят трябва да постанови, че им е

позволено, ако пожелаят, **[e]** чрез глашатай пред лицето на всички да обявят, че синът им вече не е техен законен син; синовете пък – че им е позволено да обявяват за луди бащите си, когато са грохнали от болести или старост. В действителност тези неща обикновено се случват поради нравите на напълно зли хора; защото когато злините са наполовина по-малко, например бащата не е зъл човек, а синът му е (или обратно), не се случват нещастия като резултат от такава вражда. При друго държавно устройство един син, от когото бащата се е отказал, не би бил по необходимост лишен и от гражданство; при нашето обаче, където тези ще са законите, **[929a]** синът, който е отхвърлен от баща си, трябва да замине в друга страна: защото към пет хиляди и четиридесетте семейства не може да се прибавя нито едно. Затова и онзи, който справедливо ще бъде сполетян от това, трябва да бъде отхвърлен не просто от единия свой баща, ами от целия род. Тези действия трябва да бъдат съобразени със следния закон: Ако някой бъде споходен от злощастен гняв – без значение дали справедлив, или не – и този човек желае да лиши от своето родство оногова, когото сам е родил и отгледал, не е разрешено той да направи това по долен начин или пък веднага, **[b]** ами първо трябва да събере роднините си до братовчеди, а по същия начин и роднините на своя син от майчина страна, и вече пред тях може да обвини сина си и да обясни защо той напълно заслужава да бъде публично отписан от рода, като трябва да даде думата за същото време и на сина си, за да може той да се защити и да докаже, че не е редно да понесе подобно наказание. И ако бащата успее да ги убеди и получи в своя подкрепа повече от половината гласове на всички роднини – а бащата, майката и обвиняемият нямат право да гласуват, – **[c]** сиреч, ако получи повече от половината гласове на останалите пълнолетни жени и мъже, тогава според това

решение се дава право на бащата публично да отпише своя син от семейството си; иначе – не. А ако някой гражданин поиска да осинови отписания от рода син, нека никой закон да не забранява това: защото по природа характерите на младите хора претърпяват много промени в течение на живота. Ако обаче в период от десет години никой не пожелае да осинови отписания от рода син, **[d]** нека държавните служители, които се грижат прираста на населението да се изпраща в колонии, да се погрижат и за хора като този, така че и той да вземе подобаващо участие в изпращаната колония. Ако пък някоя болест, старостта или трудният характер (или всички тези причини заедно) докарат някого до изстъпления, необичайни за повечето хора – и това остава скрито за останалите, с изключение на онези, които живеят с него, – а този човек, в качеството си на господар на дома, причинява неговата разруха, но синът му се затруднява и колебае дали **[e]** да започне процес за обявяване на безумие, тогава синът трябва да действа според следния закон: да отиде при най-възрастните стражи на законите и да им обясни нещастието на баща си; а те, като разгледат внимателно случая, трябва да го посъветват дали да заведе иск, или да не го прави. Ако го посъветват да заведе иск, сами трябва да станат свидетели и адвокати на обвинителя; а ако бащата загуби делото, нека оттук нататък да няма правото да стопанисва имуществото си и да се разпорежда дори с най-малката негова част, и нека изживее останалия си живот подобно на дете.[34]

Ако поради мъчителна разлика в характерите съпруг и съпруга никак не се разбират, **[930a]** подобни случаи винаги е добре да се разглеждат от десетима стражи на законите в средна възраст, заедно с десет жени на същата възраст – от онези, които се занимават с брачните въпроси. И ако могат да ги помирят, нека това решение бъде валидно; ако обаче

душите им се вълнуват твърде бурно, нека по възможност потърсят онези, които подхождат на всеки от тях. Вероятно е такива хора да не са с кротък характер, затова е нужно към тези да опитаме да нагласим съответните им по-дълбоки и по-кротки характери. А онези съпрузи, които изобщо нямат или имат малко деца и не се разбират, трябва да изградят бъдещото си съжителство и с оглед на раждането на деца. **[b]** Онези пък, които имат достатъчно деца, трябва да помислят за раздялата и събирането и с оглед на това, че и двамата ще остареят и ще имат нужда от взаимни грижи. Ако някоя жена почине и остави на съпруга си момичета и момчета, законът съветва мъжа, без обаче да го принуждава, да отгледа вече родените си деца, без да им води мащеха.[35] Ако пък съпругата му почине, без да остави деца, по необходимост той трябва да се ожени, така че да създаде достатъчно деца за дома и държавата. **[c]** Ако пък почине съпругът и остави достатъчно на брой деца, майката на децата трябва да остане в дома му и да се погрижи за тяхното отглеждане. Ако се прецени, че тази жена е по-млада от нужното, за да може да живее в добро здраве без мъж, близките ѝ трябва да се посъветват с жените, които се грижат за въпросите на брака, и да направят онова, което бъде решено на това обсъждане. Ако съпрузите не са си родили деца, те трябва да вземат решението и с оглед създаването на такива. А под „достатъчно деца" законът разбира точно едно дете от мъжки и едно от женски пол. **[d]** Когато се признае, че роденото е дете на точно тези родители, но трябва да се реши при кого да отиде, валидно е следното: ако например робиня зачене от роб, свободен човек или освободенец, при всички случаи с детето трябва да се разпорежда господарят на робинята; ако свободна жена зачене от роб, детето отива при господаря на роба. Ако пък свободен мъж направи дете на робинята си или свободна жена зачене

от своя роб и това се разкрие, то жените трябва да разпоредят детето на свободната жена да бъдат изпратено в друга страна заедно с бащата; ако пък детето е на свободен мъж, **[e]** тогава стражите на законите трябва да се разпоредят за изселването на детето заедно с робинята, която го е родила.

Нито бог, нито пък човек, който е с ума си, някога би посъветвал някого да нехае за родителите си: добре е да се разбере, че ако за почитанието към боговете се появи подобна на тази прелюдия, тя по право е била съчинена за уважението и неуважението към родителите. При всички хора древните закони за боговете са установени двояко: **[931a]** защото едни богове виждаме наяве и ги почитаме; на други издигаме изображенията в статуи и смятаме, че като кичим техните изображения, пък били и неодушевени, по тази причина одушевените богове ще бъдат по-благосклонни и добри към нас. А в чийто дом живеят изтощени от старостта баща и майка, или техните бащи и майки, те са истинско съкровище: нека всеки, който има такова светилище до огнището в дома си, знае, че за него то ще се окаже по-значително от всяка статуя – стига този, който го притежава, да го почита по правилния начин.

[b] Клиний: Кой е правилният начин, който ти споменаваш?

Атинянинът: Ще кажа. Впрочем заслужава си, приятели, да изслушате и тези думи.

Клиний: Само говори!

Атинянинът: Казваме, че Едип, лишен от почит, измолил на децата му да се случат неща, за които всеки пее, че са били чути и осъществени от боговете; пък и Аминтор в гнева си проклел своето дете Феникс, Тезей проклел Иполит,[36] а има и хиляди други примери, **[c]** от които става ясно, че боговете се вслушват в молбите на родителите, когато те молят

нещо относно децата си. Когато родител проклина децата си, както никой друг, проклинащ други, това е напълно справедливо. Нека никой не се съмнява, че по природа бог ще се вслуша в молитвите на лишените от уважение, особено ако това са баща и майка, непочетени от децата си; а нима ако родителят бъде уважаван и е много щастлив, и по тази причина обилно отправя молитви към боговете за благото на децата си, няма справедливо да очакваме, **[d]** че боговете ще се вслушат и ще ни въздадат заслуженото? Инак боговете не биха били справедливи при разпределението на благата,[37] а това, смятаме ние, твърде малко подхожда на богове.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Нека тогава да помислим за това, което преди малко казахме – че не бихме получили от боговете никаква по-ценна статуя от самия ни баща или дядо, изтощени от възрастта, както и от майките ни, които са в същото положение. И когато някой украсява с почитта си тези хора, тогава богът се радва; ако не беше така, той не би се вслушвал в молитвите им. И наистина, **[e]** някак изумителна е фигурата на предците ни, много повече от неодушевените изображения: защото когато почитаме одушевените фигури, те се молят заедно с нас за доброто ни, а когато ги позорим, молят за противното; с неодушевените не се случва нищо от това. По тази причина, ако някой се отнася по правилния начин със своя баща, с дядо си и изобщо с всички такива роднини, той би се сдобил с най-значимите статуи – за обичана от боговете съдба.

Клиний: Много хубаво говориш!

Атинянинът: Всеки, който е с ума си, се бои и почита молитвите на своите родители, защото ясно вижда, че те се осъществяват често и спрямо мнозина. **[932a]** И след като по природа нещата са подредени така, то за добрите хора въз-

растните предци, ако доживеят до дълбока старост, са съкровище, а ако си отидат млади, са непрежалими; но за злите те са твърде страшни. Всеки, който се е вслушал в думите ни, трябва да почита родителите си с всички почести, които съответстват на закона. Ако обаче някой остане глух за тези наши прелюдии, с право можем да предложим ето този закон: Ако някой в държавата ни не проявява нужната грижа за своите родители, не им обръща внимание и не изпълнява техните желания относно каквото и да е в по-голяма степен, отколкото желанията на синовете си, **[b]** на всичките си деца и потомци, то нека онзи, който страда от подобно отношение, да уведоми – сам или като изпрати някой друг – тримата най-възрастни стражи на законите, а също и три от жените, които се занимават с въпросите на брака. Те трябва да се погрижат за случая и да накажат провинилите се: ако са още младежи до тридесетгодишна възраст – с бой и затвор; **[c]** същите наказания се предвиждат и за жените до четиридесетгодишна възраст. Ако обаче надминават тази възраст и продължават да нехаят за родителите си, и се отнасят зле с тях, тези длъжностни лица трябва да ги изправят пред съда, съставен от сто и един от най-възрастните граждани; и ако въпросният човек бъде признат за виновен, нека съдът определи какво наказание той трябва да понесе или каква глоба да плати – като не отхвърлят нищо, което един човек е способен да понесе или плати. **[d]** Ако страдащият от подобно лошо отношение не е в състояние да съобщи за това, всеки свободен човек, който научи за случващото се, трябва да съобщи на длъжностните лица – в противен случай той заслужава порицание и всеки, който пожелае, може да повдигне срещу него обвинение за нанесена вреда. Ако пък роб съобщи за случващото се, той трябва да бъде освободен: и ако този роб принадлежи на човека, който е сторил злото, или на онзи, който го е понесъл,

той трябва да бъде освободен от името на държавата; ако пък принадлежи на някой друг гражданин, държавата трябва да заплати на неговия господар стойността му, а длъжностните лица да се погрижат никой да не отмъщава на този роб заради донесението му.

[e] Що се отнася до случаите, в които един човек наврежда на друг чрез отрови, вече разгледахме онези от тях, в които се стига до смърт;[38] обаче за останалите вреди, които един човек може умишлено и съзнателно да нанесе на друг чрез храни, напитки или мазила, за тях още нищо не сме казали. Описаните на техните различия обаче се затруднява от това, че човешкият род познава две отровителства. Едното сега изрично споменахме: **[933a]** чрез тела то по естествен път наврежда на тела. Другото чрез някакви заклинания, обайвания и уж магически възли убеждава едни, които дръзват да вредят, че са способни на подобно нещо, а други, че ще понесат вреда от хората, способни да омагьосват. Не е никак лесно да се изучи добре каква е природата на тези неща, нито да се разберат всички подробности около тях, а дори и някой да постигне това знание, трудно ще му бъде да убеди останалите хора. **[b]** И не си струва да опитваш да убеждаваш душите на хората, които във връзка с тези неща се боят едни от други, и да им казваш, че ако видят поставени някъде восъчни чучела – било по врати, било на троен път,[39] било върху надгробните камъни на родителите си, трябва да отминават всичко това с безразличие, защото нямат ясен възглед за тези неща. Ние ще разделим на два закона, но ето и нещо общо, което засяга и двата начина на отровителство, без значение с кой от двата човек си служи: първо, ще молим, **[c]** ще подканяме и съветваме хората да не се заемат с подобни неща, да не плашат множеството хора, като че ли са деца, и да не принуждават законодателя и съдията да лекува тези страхове на хората,

като им обяснява, че, първо, онзи, който се е заел с отровителство, не знае какво точно прави – както относно телата, освен ако случайно не е лекар, така и относно магическите сили, освен ако случайно не е гадател или гледач по вътрешности на животни. Нека тогава обявим следния закон срещу отровителството: **[d]** ако някой се опита да отрови друг човек или неговите приближени, като цели да им навреди, без да ги убие, или отрови чужд добитък или чужди кошери, без значение дали иска само да им навреди, или пък да ги унищожи, и ако този е лекар и бъде признат за виновен по обвинението в отровителство, той трябва да бъде наказан със смърт; ако пък е обикновен човек, съдът да определи какво наказание трябва да понесе или каква глоба да плати. Ако някой си служи с възли, някакъв ритуал, заклинание или **[e]** нещо друго от подобните им магии и се прецени, че с това той прилича на човек, нанасящ вреди, и ако е гадател или гледач по вътрешности на животни, той трябва да бъде наказан със смърт; ако пък не си е послужил с гадателското изкуство, обаче бъде признат за виновен по обвинението в отровителство, процедурата е същата като в предишните случаи: нека и за него съдът да прецени какво наказание да понесе или каква глоба да плати.

Що се отнася до големината на вредата, която един човек нанася на друг чрез кражба или някакво насилие, колкото тя е по-голяма, толкова по-голямо обезщетение трябва да се плати на засегнатия, а колкото по-малко един е ощетил друг, толкова по-малко трябва да заплати, но при всички случаи зависимостта между вредата и обезщетението трябва да е такава, че наказанието да е достатъчно за възстановяването на нанесената вреда. **[934a]** Но освен това за всяко едно злодеяние онзи, който го е извършил, трябва да понесе и допълнително наказание, за да има и вразумителен ефект: и ако този човек е действал под давлението на нечие чуждо безумие и се е

поддал поради младостта си или поради друга подобна причина, наказанието за него трябва да бъде по-леко; онзи обаче, който е действал, воден от собственото си безумие или от необуздаността си пред удоволствията и страданията, притиснат от страхове, идващи от собствената му боязливост, или от някакви влечения или зависти, или труднолечим гняв, този човек заслужава по-тежко наказание. И това се прави не толкова, за да се накаже самото злодеяние, защото станалото вече не може да се върне, ами за да може в бъдеще този човек, както и онези, които са видели, че е наказан, **[b]** или напълно да намразят несправедливостта, или поне да се освободят от повечето причини, които предизвикат това нещастие. Законите трябва да имат всичко това предвид и като един добър стрелец да се прицелят в правото, за да улучат както размера на наказанието, така и във всеки един случай – заслуженото наказание. Съдията трябва да прави същото и така той трябва да помага на замисъла на законодателя, когато някой закон оставя на него да прецени какво наказание трябва да понесе или каква глоба да плати съденият; **[c]** а самият законодател, подобно на художник, трябва да скицира делата, пасващи на рисунката. И ние сега, Мегиле и Клинние, трябва да опитаме да направим това възможно най-хубаво и добре, сиреч да кажем какви наказания трябва да има за всички деяния на кражба и насилие и така да законодателстваме, доколкото боговете и децата на боговете ни позволяват.

Ако някой полудее, не бива да се показва из града. Близките на такива хора трябва ги задържат по домовете **[d]** и да правят това така, както знаят[40] – в противен случай ще бъдат глобени. За онези, които принадлежат към най-високия ценз, глобата е сто драхми, ако изпуснат от поглед полуделия – независимо дали е роб или свободен. За онези, които принадлежат към втория ценз, глобата е четири пети от мината,

за тези към третия – три пети, за тези към четвъртия – две пети. Мнозина полудяват и това става по много начини. Тези, които споменахме сега, полудяват от болести. Някои хора полудяват и от гняв, като за лудостта им съдейства лошата природа и възпитание. Това са хора, които при най-малкия повод за вражда започват да крещят и **[e]** да се ругаят едни други: а нищо от това при никакъв случай не подхожда да се случва в една държава, където гражданите се придържат към добри закони. Нека определим следния закон за словесните оскърбления,[41] който ще се отнася до всички: Никой няма право да ругае друг. Ако един човек спори в разговор с друг, нека се опита да му предаде своите възгледи и да разбере неговите, и при всички случаи да се въздържа да ругае противника си и останалите присъстващи на техния спор. Защото от взаимните клетви и проклятия, **[935a]** от нападките със срамни думи и клюки, разменяни по женски, става така, че първо само на думи – които са нещо празно, – но после и на дело възникват най-тежки омрази и вражди. Човекът, който говори такива неща, угажда на едно неблагодарно нещо – на гнева си. Като засити изблика си на бяс с това ужасно угощение и отново подиви онази част от душата си, която някога е била опитомена от образованието, той озверява и заживява в проклетия[42] – ето това е горчивата благодарност, която получава от гнева си. И почти всички, които влизат в такива свади, **[b]** са привикнали в даден момент да пристъпват към осмиване на противника си; обаче сред онези, които имат подобен навик, не можеш да намериш никой, който да не е увредил напълно сериозния си характер или да не е погубил твърде много от способността си да мисли за сериозни неща. Ето затова е напълно забранено някой някога да произнася такива думи в храм, на жертвоприношение, организирано от държавата, на спортно състезание, на площада, в съда или на каквото и да било общо

събиране. И ако някой стори това, организаторът на подобно събиране може да го накаже, без да му се търси отговорност, **[c]** в противен случай самият той завинаги ще загуби мястото си в борбата за почетни награди, тъй като не се е погрижил за спазването на закона и не е изпълнил нареденото от законодателя. Ако на някое друго място се случи човек да не се въздържа от подобни приказки, без значение дали той е започнал пръв с ругатните, или се е отбранявал срещу тях, онзи, който присъства на случката и е по-възрастен от участниците в нея, трябва да защити закона, като с удари обуздае онези, които се отдават на едно друго зло – гнева; ако обаче той не се намеси, трябва да му бъде наложена определената глоба. Сега казваме, че човек, който се е оплел с хули срещу някого, **[d]** не може да направи това така, както желае, без да се опита да го осмее, като ние порицаваме именно онзи опит за осмиване, който е предизвикан от гняв. Но какво? Дали да допуснем в нашата държава охотата на комиците да осмиват всички хора, стига само те да се опитват да осмиват гражданите ни, без да показват гняв? Или да разграничим шегата от не-шегата и да позволим на човек, който се шегува, да говори смешни неща за някого, стига това да става без гняв, **[e]** а на онзи, който е напрегнат и излива гняв, това, както казахме, да не е позволено? Подобно нещо в никакъв случай няма да се допуска, затова трябва със закон да определим кому шегата е позволена и кому – не. На поет, който съчинява комедии или някакви ямбически, или пък мелически стихове, няма да е позволено да осмива с думи и изображения никого от гражданите, без значение дали е подтикван да стори това от гняв или не. Ако някой не се подчинява на закона, атлотетите трябва или изобщо да го изхвърлят от страната още същия ден, **[936a]** или да му наложат глоба от три мини, обречена на бога, който е патрон на състезанието. На онези, за които преди

малко казахме, ще се дава възможност да правят поезия за някои неща: та те помежду си ще могат да си разменят шеги, но това да става без гняв; и няма да им бъде разрешено да го правят насериозно и разгневени. Преценката за това да се повери на онзи, който отговаря за цялото образование на младежите. И онова произведение, което той одобри, може да бъде показано от поета пред публика; което пък отхвърли, самият поет не бива да представя на никого; **[b]** и нека никога не се окаже, че го е предавал за изпълнение на друг – било роб, било свободен; в противен случай ще бъде смятан за лош човек, който не се подчинява на законите.

Съжаление заслужава не гладният или някой, който понася подобно телесно страдание, ами благоразумстващият и изобщо онзи, който има някаква добродетел или част от нея и при това е сполетян от нещастие. Затова би било чудно, ако един човек, който е такъв – роб, пък даже и свободен, – бъде напълно занемарен, така че да стигне до най-крайната просия при една добре изградена и поддържана държава. По тази причина законодателят **[c]** се подсигурява със следния закон за подобни случаи: в нашата държава никой не може да стане просяк и ако някой все пак дръзне да върши подобно нещо, като събира нужното за живот чрез нескончаемите си молитви, то агораномите трябва да го държат вън от площада, астиномите – от града, а агрономите – от останалата територия, и да го изпратят отвъд границите, така че страната да остане напълно чиста от подобни същества.

[d] Ако роб или робиня навредят дори и на малка част от чужда собственост поради неопитност или някакво неразумно действие с друга причина, без този, комуто е навредено, да е бил участник, то собственикът на навредилия роб трябва или напълно да възстанови вредата, или да предаде този роб на ощетения човек.[43] Ако обаче господарят на роба

настоява, че навредилият и ощетеният са действали заедно чрез измама, за да се сдобие този последният с неговия роб, той трябва да заведе дело за измама срещу този, който твърди, че е бил ощетен. И ако спечели процеса, [е] нека получи обезщетение, равно на удвоената стойност на роба – а тя ще бъде определена от съда. Ако пък загуби, нека да възстанови щетата и да предаде роба, който я е нанесъл. А ако впрегатен добитък, кон, куче или някое друго домашно животно нанесе вреда на съседско имущество, собственикът трябва да я възстанови при същите условия.

Ако някой не желае доброволно да свидетелства в процес, онзи, който има нужда от свидетелството му, може да го призове и тогава призованият трябва да се яви на процеса; и ако знае нещо по случая и желае да свидетелства, нека свидетелства. Ако пък каже, че не знае, ще трябва да се закълне в тримата богове – Зевс, Аполон и Темида, – че не знае, **[937а]** и нека бъде освободен от процеса. Ако бъде призован да свидетелства и не отговори на призовалия го, ще бъде по закон подведен под отговорност за нанесена вреда. Ако някой иска да призове за свидетел съдия по делото, то онзи, след като е свидетелствал, няма да има право да участва в гласуването за изхода на този процес. Нека да бъде позволено на свободна жена да свидетелства и да пледира по някое дело, ако е по-възрастна от четиридесет години; и да ѝ е позволено да завежда дело, ако няма мъж. Но ако съпругът ѝ е жив, ще ѝ се позволява само да свидетелства. На робиня, роб и дете се позволява да свидетелстват и пледират единствено по процес за убийство, [b] стига обаче да има надежден гарант, който ще ги задържи до съд, в случай че бъдат обвинени в лъжесвидетелство. Всяка от страните по делото има право да повдигне такова разследване по отношение на свидетелски показания като цяло или на някоя тяхна част, ако каже, че

някой е лъжесвидетелствал: това обаче трябва да стане преди окончателното произнасяне на присъдата. А тези искове, запечатани и от двете страни, се съхраняват от длъжностните лица, които ги представят на съда тогава, когато се разглежда процесът за лъжесвидетелство. **[c]** Ако някой на два пъти бъде хванат в лъжесвидетелство, нека никой закон да не принуждава този човек да свидетелства отново; ако пък три пъти бъде хванат, изобщо не му се дава право да свидетелства.[44] Ако пък дръзне да свидетелства, след като вече е бил хващан три пъти, всеки може да го изобличи пред длъжностните лица, а те трябва, от своя страна, да го предадат на съда; и ако бъде признат за виновен, трябва да бъде наказан със смърт. В случай че някои от свидетелствата станат предмет на спор и се прецени, че свидетелите са излъгали и така са осигурили победа в процеса за някоя от страните, **[d]** то, ако присъдата е издадена въз основа на свидетелства, от които повече от половината са лъжливи, тогава тя губи валидността си и се насрочват прение и преразглеждане на процеса, за да се докаже дали делото е било решено въз основа на тези свидетелства или не. И каквото решение се вземе в този случай, нека то сложи край на миналите процеси.

В човешкия живот има множество красиви неща, но към повечето от тях сякаш кери[45] са се сраснали, които ги петнят и мърсят. **[e]** А как справедливостта, която е опитомила целия човешки живот, да не е нещо красиво? И ако тя е красива, как това да вземем страна в съдебен процес да не е нещо красиво? Тези неща, макар и да са такива, са оклеветени от една злина, която си е присвоила красивото име „изкуство" и казва за себе си, че е някакъв уред за обработване на съдебни процеси, чрез който се съдим и вземаме страна в процеса и който може да печели тези процеси, независимо дали действията около тях са извършени справедливо или не. **[938a]**

Ето такъв е дарът на това изкуство и на речите, които то произвежда, ако човек има парите да си го купи. Най-добре би било, ако тази практика – няма значение дали ще я наречем изкуство или някаква опитност и обиграност,[46] в която няма изкуство – изобщо не се появява в държавата ни; и след като законодателят иска от гражданите да се подчиняват и да не произнасят неща, противни на справедливостта, или пък да се изнесат в друга страна, то за онези, които се подчиняват – мълчание; а за онези, които отказват, гласът на закона е: ако стане видно, **[b]** че някой опитва да обръща към противоположната страна способността на съдиите да уловят с душата си кое е справедливо и независимо от случая повдига множество съдебни процеси от свое име или пък адвокатства някому по такъв начин, то всеки, който пожелае, може да повдигне срещу този човек обвинение в съдебни злоупотреби и порочна адвокатска дейност, като неговият процес ще се разглежда в съд, съставен от избрани съдии. И ако бъде признат за виновен, съдът трябва да прецени дали този човек е действал от сребролюбие или от свадливост. И ако се прецени, че е действал от свадливост, съдът трябва да прецени за какъв срок от време този човек няма право да завежда процеси или да бъде адвокат. **[c]** Ако пък съдът прецени, че е действал от сребролюбие и този човек е чужденец, той трябва да замине от страната без правото да се връща никога в нея под заплаха от смъртно наказание; ако пък е гражданин, трябва да бъде осъден на смърт, затова че почита сребролюбието и не подбира начина за печелене на пари. Най-сетне, ако някой два пъти е осъден, че е вършил такива неща от свадливост, нека да умре.

ДВАНАДЕСЕТА КНИГА

[941a] Атинянинът: Ако някой вестява нещо като лъжлив посланик или вестител от името на държавата си в някоя чужда държава или ако е изпратен, но не извести онова, заради което е бил изпратен, или най-сетне, ако се разкрие, че не е предал правилно в своята държава съобщеното от врагове или приятели, срещу него по закон трябва да се повдигнат обвинения, тъй като се е отнесъл неблагочестиво и противно на закона със заръките и напътствията на Хермес и Зевс, **[b]** а също така да плати или понесе определено наказание, ако бъде признат за виновен.

Кражбата на ценни неща е нещо несвободно; заграбването е срамно. И никой от синовете на Зевс не е вършил с радост нищо подобно[1] – нито чрез измами, нито чрез сила. Затова нека никой да не се доверява на поети или на някакви митолози и излъган от тях, да се провинява по този начин и нека никой не смята, че като краде или си служи с насилие, не прави нищо срамно, ами само онова, което вършели и самите богове. Това не може да е вярно, нито дори правдоподобно, ами онзи, който върши противозаконно такова нещо, не ще да е бог или дете на бог: **[c]** и това законодателят обикновено знае много по-добре от всички поети.[2] Онзи, който се вслуша в думите ни, сполучва и занапред би сполучвал; онзи обаче, който не се вслуша в тях, трябва да бъде съден според приблизително такъв закон: Ако някой открадне нещо държавно (голямо или малко), заслужава едно и също наказание. Защото онзи, който краде малкото, е откраднал с една и съща любов към кражбата, но с по-малка възможност; **[d]** онзи пък,

който премести нещо по-голямо, което не е оставил сам, изцяло върши несправедливост.[3] В никой от случаите законът не би наложил с оглед големината на открадматото по-малко наказание, отколкото в друг, защото в първия случай крадецът все пак може да бъде излекуван, а във втория е нелечим. Ако чужденец или роб бъде изправен пред съда по обвинение в кражба на нещо държавно, нека съдът, като взема решение какво наказание трябва да понесе този човек или каква глоба да плати, има предвид, че неговата болест вероятно е лечима; **[942a]** ако обаче гражданин, отгледан така, както възнамеряваме да отглеждаме гражданите си, ограби своята родина или насилствено завлече нещо от нея, без значение дали е хванат на момента или не, той трябва да бъде осъден на смърт, тъй като почти не може да бъде излекуван.

По отношение на военните дела много има да се разисква, пък и много закони се появяват по този начин, обаче най-важното е никой (нито мъж, нито жена) да не действа безуправно, нито да приучва душата си – било в сериозни занимания, било в игри – **[b]** към навика да върши поединично нещо за самия себе си. Напротив, във всяка война, а и по време на мир човек винаги трябва да гледа към водача на войската, да го следва и да се подчинява дори и на най-незначителните му заповеди, например когато му се заповяда да застане мирно или да тръгне напред, да прави гимнастика или да се мие, да се храни или да става посред нощ, за да смени стражата или да предаде съобщение, в момент на опасност да не хуква след врага, нито да отстъпва пред него, **[c]** освен ако водачът на войската не е дал сигнал за това: с една дума, по никакъв начин той не бива да учи душата си на навика да опознава и изобщо да усвоява това, да върши нещо отделно от останалите, ами всички трябва винаги да живеят един задружен и същевременно общ живот, защото няма, а и никога

не е имало по-мощно, по-добро и по-подходящо средство да се извоюва съхранението и победата в една война. Дори и по време на мир хората още от ранна детска възраст трябва да се тренират в това упражнение – да управляват други хора и да бъдат управлявани от тях.[4] А пък безуправството трябва да изчезне **[d]** изобщо от човешкия живот, а така също и от съществуването на животните, подвластни на човека. Бих добавил, че и всички танцувални упражнения трябва да се танцуват с оглед на военните подвизи, а по същата причина да се развиват и изобщо сръчността и ловкостта, издръжливостта на храни, напитки, студове (и техните противоположни), на твърдото легло и най-важното – не бива силата на главата и на краката, омотавани в разни несвойствени покривала,[5] да се унищожава **[e]** и така да се разваля естественият растеж на косата и заякването на стъпалата. Защото краката и главата са крайните членове на тялото и от тяхното съхранение много зависи неговото общо добро състояние (а ако те не бъдат съхранени, случва се точно обратното), тъй като краката са онзи член на тялото, който най-много му служи, докато главата е онзи член, който най-вече заповядва, **[943a]** защото в нея по природа са разположени всички главни сетива.

Добре е младият човек да се вслуша в тази похвала на военния живот, а пък законите, отнасящи се до тези дейности, са следните: Онзи, който е взет по набор във войската, трябва да тръгне на поход, а също и онзи, който е назначен в някоя конкретна нейна част. Ако някой без позволението на военачалника напусне поради някаква беда бойния строй, когато войската се завърне от лагера, пред военачалниците срещу него трябва да се повдигне процес за отлъчване от войската; в такъв случай отделните войски съдят независимо едни от други – **[b]** имам предвид хоплити, конници и всички останали войски съставят по този начин отделни съдилища и

обвинените хоплити се изправят пред съда на хоплити, обвинените конници пред съда на конници и изобщо всички по подобен начин се изправят на съд пред другарите си по строй. И ако обвиняемият бъде признат за виновен, забранява му се, първо, да се бори за каквато и да е военна награда, второ, да завежда дело срещу друг човек за отлъчване от войската и трето, изобщо да бъде обвинител в подобен род процеси, а освен това съдът трябва да определи какво наказание да понесе този човек или каква глоба да плати. След като бъдат разгледани делата за отлъчване от войската, военачалниците на отделните войски отново трябва да съберат хората си, **[c]** за да се оцени онзи, който желае да получи награда в своя вид войска: но той няма право да изтъква доказателства и уверения на свидетели за някоя предишна война, а само за тогавашния им поход. За всеки един победител наградата е венец от маслинови клонки, който обикновено бива надписван и посвещаван в храма на избрания от човека бог на войната, за да служи като доживотно свидетелство на кого са дали първа награда за военните му подвизи, на кого втора и трета. **[d]** А ако някой по време на поход се завърне у дома си преди определеното за това време, без военачалниците да са повели обратно цялата войска, той трябва да бъде съден за напускане на строя[6] пред същите съдилища, пред които би бил съден за отлъчване от войската, и на виновните трябва да бъдат наложени същите възмездия, които и по-рано бяха определени.

Всеки, който завежда подобен род процеси, трябва да бъде предпазлив, доколкото е възможно, за да не навлече на друг човек (било умишлено, било неволно) някое лъжливо възмездие. **[e]** Та нали Правдата бива наричана свенлива дева[7] и в действителност тя носи това име, а лъжата по природа заслужава възмездие от сияна и правдата. Затова човек трябва да внимава да не се провини при подобен процес, особено

когато става дума за загубване на оръжието по време на бой: да не се подведе от това, че някой е загубил оръжието си в момент на необходимост, и като сметне тези действия за срамни и недостойни, да причини на незаслужил човек незаслужени наказания. Обаче никак не е лесно да се различат двата случая; **[944a]** и въпреки това законът трябва някак да опита да ги определи поред. Нека си послужим с един мит и да запитаме, ако Патрокъл беше отнесен жив в палатката си, но без своето оръжие – а подобно нещо се случва на хиляди хора, – и това оръжие, което, разказва поетът, Пелей получил от боговете като зестра при сватбата си с Тетида, беше попаднало в ръцете на Хектор, можеха ли в такъв случай лошите хора да укорят сина на Менойтий, че е загубил оръжието си?[8] Пък и още колко хора са загубили оръжието си, скачайки от някоя стръмнинаq **[b]** или в морето, или на някое място по време на буря, когато изневиделица ги е залял мощен воден поток? Изобщо има хиляди такива случаи, които някой би могъл за утеха да съчинява, като разкрасява една лесна за оклеветяване беда. Затова и трябва да отделим, доколкото е възможно, по-голямото и по-тягостно зло от неговото противоположно. По всяка вероятност в прибавката на такива думи към упреците е възможно някакво разграничение: така например не винаги е редно да се казва, че някой е „захвърлил щита си“, когато той може да го е „изпуснал“, **[c]** защото не по един и същ начин „захвърля щита си“ онзи, който със завидна сила е бил лишен от своя щит, и онзи, който умишлено го е пуснал, ами тези два случая се различават някак напълно.[9] Нека тогава определим следния закон: ако някой бъде обграден от врагове и още владее оръжието си, но не тръгне срещу неприятеля, нито опита да се защити, ами доброволно пусне или захвърли оръжието си, опитвайки да спечели чрез бързина срамно съществуване, наместо чрез мъжество красива и бла-

гополучна смърт, ако в такъв момент този човек пусне оръжието си, **[d]** срещу него трябва да се заведе процес за захвърляне на оръжието и съдията не трябва да нехае, а да провери казаното по-рано; защото именно злият човек трябва бъде наказван, за да стане по-добър, а не злополучният: той нищо не печели. Кое обаче е подходящото наказание за онзи, който реши пред лицето на неприятеля да се откаже от силата на своето отбранително оръжие? Не е възможно за човека да стори противоположното на онова, което разказват, че някога сторил бог – превърнал женската природа на тесалиеца Keней в мъжка:[10] **[e]** защото на мъж, който захвърли щита си, по някакъв начин подхожда най-вече ставане противоположно на онова ставане – от мъж да се превърне в жена, и това е неговото възмездие. И понеже този човек се приближава много до споменатите примери по причина на своята любов към живота,[11] за да не рискува оставащия си живот, ами да живее възможно най-дълго, пък макар и съпроводен от грозен укор, нека този закон важи в подобни случаи: онзи, който бъде признат за виновен по обвинение, че позорно е захвърлил войнското си оръжие, **[945a]** не бива да бъде използван повече като войник нито от стратезите, нито от който и да е друг от военачалниците, и не бива да бъде поставян в бойния строй по никакъв начин. Ако някой от военачалниците наруши тази заповед, отчетникът трябва да изиска отчет от него: и ако този, който е допуснал страхливец в строя, принадлежи към най-високия ценз, наказанието за него е хиляда драхми; ако принадлежи към втория ценз, пет мини; към третия – три мини; към четвъртия – една мина. А самият онзи, който бъде осъден за страхливостта си, освен че ще бъде отстранен от изпитанията, в които се доказва смелият човек – а това е в съгласие с природата му, – ще трябва да плати и глоба: ако принадлежи към най-високия ценз, тя е хиляда драхми; към

вторията – пет мини; към третия – три мини; **[b]** към четвъртия – както казахме и преди малко, една мина.

Какво обаче е подходящото ни размишление относно отчетниците, при положение че част от длъжностните лица се избират според случайността чрез жребий и за година, а друга част се избират по списък за повече години? Нужно е някой в достатъчна степен да отчита дейността на тези служители, ако някой от тях, чиито сили не достигат, за да изпълнява задълженията си, се огъне под тяхната тежест и някога извърши нещо опако. **[c]** Обаче не е никак лесно да откриеш служител, който да превъзхожда по добродетел останалите служители, и въпреки това трябва да опитаме да изнамерим такива божествени отчетници. Защото нещата стоят по следния начин: в едно държавно устройство, по подобие на кораб и на някое живо същество, чиято цялост зависи от жили (или въжета), диафрагма (или трегери), сухожилия (или задни въжета),[12] има много ситуации, които могат да предизвикат разпад; то е единна природа, макар и разпръсната между много части, която ние на много места означаваме с множество имена. И една ситуация, от която до голяма степен зависи дали държавното устройство ще оцелее, или, разпаднало се, ще изчезне, е именно тази. **[d]** Ако в действителност онези, които отчитат дейността на държавните служители, са по-добри от тях и вършат задължението си справедливо и безукорно, в такъв случай цялата страна и цялата държава процъфтяват и благоденстват. Ако обаче дейността по отчитането на служителите се извършва по друг начин, тогава, след като се разруши справедливостта, поддържаща единно цялото държавно устройство, всяка длъжност бива откъсната от другата и частите на държавата вече не са насочени към едно и също, **[e]** ами правят множество държави от единната, която изпълват с междуособици и скоро погубват. Ето затова на всяка

цена отчетниците трябва по необикновен начин да притежават цялата възможна добродетел. Нека тогава да подготвим по някакъв начин следната тяхна поява: всяка година след лятното слънцестоене[13] всички граждани трябва да се съберат при общото светилище на Хелиос и Аполон **[946a]** и там хората трябва да представят на бога трима от собствените си редици. Всеки трябва да прецени кого намира за най-достоен от съгражданите си, без да посочва себе си, като подбраните трябва да бъдат поне петдесет годишни; сред вече подбраните се избират половината, които са събрали най-много гласове, стига техният общ брой да е четен; ако броят им е нечетен, отпада онзи, който е събрал най-малко гласове, и тогава остават половината, събрали най-много одобрение при гласуването. Ако между някои възникне равенство в гласовете и така увеличават половината брой, отпада онзи, който е по-млад, **[b]** а за останалите се гласува още веднъж, докато се определят трима с най-високи неравни гласове. Ако всичките трима или двама от тримата получат равни гласове, изборът трябва да се повери на добрия случай и на съдбата. И щом се определи по жребий кой ще бъде първи, втори и трети, тримата трябва да бъдат увенчани с маслиново клонче, и след като им дадат наградата, нека да обявят на всички, че според волята на бога държавата на магнетите отново е добила съхранение, тъй като е могла да покаже на Хелиос своите трима най-достойни мъже, които толкова дълго, колкото удовлетворяват направения избор, **[c]** ще служат според древния закон като пръв плод, посветен общо на Аполон и Хелиос. Първата година те трябва да посочат дванадесет отчетници, които ще изпълняват тази служба, попълвана насетне с по трима души годишно;[14] и служителите заемат тази длъжност, докато стигнат възраст от седемдесет и пет години. Нека, като разделят всички държавни длъжности на дванадесет части и като си служат с

всички средства за изпитване, които прилягат за свободни хора, да проверяват. **[d]** А колкото време изпълняват службата на отчетници, нека живеят в светилището на Аполон и Хелиос, където са били и избрани. В някои случаи всеки действа отделно, а в други общо и заедно; и след като проверят управляващите, те трябва да докладват пред града, като изнесат на агората писмен отчет за всяка една длъжност, в който се съдържа мнението на отчетниците какво наказание трябва да понесе или каква глоба да се плати. А ако някой от държавните служители не е съгласен, че дейността му е справедливо отчетена, нека призове отчетниците пред избрани съдии; и ако съдиите преценят, че отчетите не са точни, нека той, стига да желае, да обвини и самите отчетници. **[e]** Ако обаче съдът потвърди изводите на отчета и в него е била записана например смъртна присъда, държавният служител, както е необходимо, просто трябва да умре, а що се отнася до останалите видове наказания, стига те да могат да бъдат платени в двоен размер, трябва да бъдат налагани в двоен размер.

Трябва да чуем и отчетите на самите тези отчетници: какви ще са и как ще се извършват. Нека приживе тези хора, които са били удостоени от цялата държава с награди заради добродетелта си, да заемат **[947a]** почетни места при всички публични празници; а когато има общогръцки жертвоприношения, поклонения и каквито и да е други свещени прояви, в които гражданите участват, именно измежду тях ще се избират водачите на всяка мисия и единствено те сред гражданите ще бъдат увенчавани с лавров венец. Всички те ще са жреци на Аполон и Хелиос; а всяка година един от тях ще бъде първият, избран измежду върховните жреци за съответната година; и името му ще се записва всяка година, **[b]** за да служи като мяра за число на времето дотогава, докато държавата се обитава. А след като умрат, излагането на телата, пренасяне-

то и поставянето им в гроба ще са различни от тези на другите граждани:[15] Тялото бива изцяло обличано в бели дрехи и не бива опявано и оплаквано, ами около ложето се нарежда хор от петнадесет момичета и също толкова момчета, които, редувайки се, **[c]** пеят възхвала за жреците, съчинена като химн, и така през целия ден облажават мъртвия чрез песен. Сутринта сто младежи от гимназионите, подбрани от близките на починалия, понасят ложето му към мястото, където ще бъде погребано, като начело на шествието вървят момчета, облечени във военните си дрехи, после конници с коне и хоплити с оръжие, и останалите по подобен начин. Отпред около самото ложе деца пеят песента на родината, **[d]** отзад ги следват момичета и жени, които са преминали възрастта за създаването на деца, след тях вървят жреци и жрици и сякаш отиват към чист гроб – стига да стоят настрана от другите гробове и да имат съгласието на Питийската пророчица. Мястото за погребението представлява продълговата подземна арка, изработена от попиващи влагата и колкото се може по-устойчиви на времето камъни, в която едно покрай друго са поставени каменни ложета; **[e]** и след като хората положат тялото на блажения и върху гроба в кръг насипят могила, околовръст те ще засадят горичка с дървета, като оставят една свободна страна, за да може гробът да се разширява за вечни времена, ако липсва насип за погребваните.[16] И всяка година в памет на починалия на това място трябва да се провежда музическо, гимнастическо и конно състезание.

Такива дарове заслужават онези, които са избегнали отрицателните отчети. Ако обаче някой от тези служители, като се осланя на вече направената за него преценка, разкрие човешката си природа и след направения избор се покаже като лош човек, в такъв случай законът повелява всеки, който пожелае, да повдигне обвинение срещу него, **[948a]** а делото

да се гледа в определеното за това съдилище по следния начин: съдилището се попълва на първо място от стражите на законите, след това от живите отчетници и към тях се прибавя предварително определената съдебна комисия. А обвинителят трябва да обвини обвиняемия, като самото обвинение гласи, че този или този не е достоен за почетните награди и длъжността. И ако обвиняемият бъде признат за виновен, той трябва да бъде лишен от длъжността, от погребението, а също и от останалите отдадени му почести; ако обаче обвинителят не успее да получи в своя подкрепа поне една пета от гласовете, **[b]** трябва да бъде глобен: ако принадлежи към най-високия ценз в държавата, глобата е дванадесет мини; към втория ценз – глобата е осем мини; към третия – шест мини; към четвъртия – две.

Можем да завиждаме на Радамант[17] за известния начин, по който решавал делата, тъй като той виждал, че хората тогава очевидно вярвали в съществуването на богове, а това впрочем било правдоподобно, след като по това време повечето хора били деца на богове, в това число и Радамант, както се говори. Изглежда той смятал, че делата не трябва да се поверяват на никой съдия човек, ами на богове, откъдето и присъдите, издавани от него, били прости и бързи. **[c]** Като давал на всяка страна в спора правото да положи клетва, свързана с предмета на спора, бързо и сигурно разрешавал случая.[18] Сега обаче една част от хората, както твърдим, изобщо не вярва в съществуването на богове, други пък смятат, че боговете не ги е грижа за нас, а възгледът на най-многобройните и най-лошите е, че в замяна на незначителни жертви и ласкателства боговете им помагат в отмъкването на огромни суми и заедно с това ги пазят в повечето случаи от големи наказания.[19] **[d]** Затова с оглед на днешните хора изкуството на Радамант вече никак не е подходящо при процеси. И след като вярванията

на хората по отношение на боговете са се променили, трябва да се променят и законите. Разумно съставените закони трябва да премахнат обичая при повдигането на процес всяка от страните да полага клетва: нужно е когато някой повдига обвинение срещу друг, той просто да запише своята жалба, без да полага клетва, а по подобен начин е достатъчно обвиняемият да запише своя отказ по отправеното му обвинение и да го депозира пред длъжностните лица, без да полага клетва. Защото някак страшно е, при положение че в една държава възникват много процеси, да знаеш със сигурност, **[e]** че почти половината хора, замесени в тях, са се клели лъжливо и същевременно продължават да си общуват безгрижно на сиситиите, както и на други събирания и частни срещи. Нека законът бъде следният: клетва трябва да полага, първо, съдията, който ще се произнася по дадено дело, второ, онзи, който гласува за назначаването на държавни служители – **[949a]** той трябва винаги да върши това под клетва или с жетони, донесени от храмовете, – трето, съдията при състезанията между хорове, при музическите и гимнастическите състезания, също така надзорниците и организаторите на конни състезания: изобщо във всички онези случаи, в които според хорското мнение лъжливата клетва не може да донесе някаква печалба за онзи, който се кълне. Случаите обаче, в които отказът от отправеното обвинение, скрепен с клетва, изглежда да носи голяма печалба, трябва да бъдат решавани чрез отсъждане, без онези, които се обвиняват помежду си, да полагат клетва. И изобщо председателстващите съда **[b]** не бива да допускат никой да говори, като се кълне за убедителност, нито да проклина себе си и рода си, нито да си служи със срамни молби и женски стенания, но да ги насърчава винаги с прилични думи да разясняват и научават справедливото. Ако пък не – както онзи, който говори извън темата на делото, – длъжностните

лица винаги трябва да ги връщат обратно към темата, отнасяща се до станалото. Чужденците пък, **[c]** ако желаят, нека приемат и дават клетви помежду си и те да са валидни – както е и сега, – защото в повечето случаи тези хора няма да остаряват в държавата ни, нито ще свият гнездо в нея и ще оставят други такива пълноправни жители на страната. А пък що се отнася до повдигането на дела помежду им, то процедурата е същата за всички тях.

Когато свободен човек се провини срещу държавата в нещо, заради което не заслужава бой, затвор или смърт, а провинението се отнася до някакви участия в хорове, шествия или други подобни общи церемонии или до държавни поръчки, **[d]** организирани по причина на мирните жертвоприношения или военните разходи, при всички тези случаи първата необходимост е да се възстанови вредата. И ако някои не се подчиняват, нека онези, на които държавата и законът нарежда, да им поискат собственост в залог. И ако някои не се подчиняват, дори след като им е взет залог, предвижда се продажба на заложената собственост, а парите отиват за държавата. Ако тази сума не е достатъчна, за да покрие нанесената загуба, нека съответните длъжностни лица наложат необходимата глоба на онези, които не се подчиняват, **[e]** и после да ги изправят пред съда, докато пожелаят да изпълнят нареденото.[20]

Една държава, която не се занимава с печалбарство, тъй като нейните приходи идват от земята, нито пък търгува, трябва да е помислила какво да прави, когато гражданите ѝ решат да пътуват извън страната или чужденци решат да се заселят от другаде в нея. Законодателят трябва да даде съвет по тези въпроси и на първо място да се опита да бъде възможно най-убедителен. Обикновено примесването между градовете води дотам, че самите градове се сблъскват с всевъзможни нрави, **[950a]** понеже чужденците си вменяват едни на други

нововъведения. За държавите, които са добре управлявани посредством правилни закони, това е възможно най-голямата беда; за повечето държави обаче, които никога не са били особено добре устроени, няма голяма разлика дали приетите в държавата чужденци ще се омесят с гражданите, или самите граждани ще се втурнат към чуждите държави – щом на човек му се прииска да пътува някъде и някога, без значение дали е млад или по-възрастен. Обаче това, да не се приемат чужденци и да не се допуска гражданите да пътуват никъде, освен че е напълно неприемливо, [b] се счита и от повечето хора за белег на нецивилизовани и сурови нрави; а също и това, местните да си служат с тежки думи като „пропъждане на чужденците„[21] и изобщо с един самодоволен и отблъскващ маниер на действие, както биха изглеждали. А не бива в никакъв случай да омаловажаваме това, дали останалите хора ни смятат за добри или не. Защото колкото и множеството да се отклонява от същността на добродетелния живот, то калпавите и безполезни хора не губят в същата степен способността си да преценяват другите, ами дори и у лошите е вложено нещо божествено и точно, така че по-голямата част от тях – [c] даже сред най-лошите – различават добре с думите и мненията си по-добрите и по-лошите хора. Затова и за повечето държави е добър този призив: да ценят доброто мнение, което могат да създадат у множеството хора. Най-правилното и най-важното е това: човек да е наистина добър и така да преследва живот с добро име, но не отделно – такъв е онзи, който ще бъде съвършен. Тогава е съвсем правилно и държавата, която създаваме на Крит, [d] да се опита да спечели въз основа на добродетелта си възможно най-красивото и благородно име сред останалите хора: и ако нещата станат по план, съвсем логично можем да очакваме, че слънцето и

останалите богове ще я видят сред малкото добре устроени държави и страни.

И тъй, по отношение на пътуването в други страни и места и приема на чужденци, държавата ни трябва да действа по следния начин: Първо, в никакъв случай не е позволено на човек по-млад от четиридесет години да пътува в която и да е страна и е забранено изобщо човек да пътува навън по лични дела; той може да пътува единствено по държавна поръка – като вестител, посланик или наблюдател. **[e]** А що се отнася до пътуванията по време на война или поход, те не би трябвало да се наричат граждански пратеничества, сякаш са част от тях. Добре е в Делфи при храмовете на Аполон, в Олимпия при храмовете на Зевс, а също така в Немея и Истъм[22] да се изпращат участници в свещенодействията и състезанията, посветени на тези богове, при това по възможност да се изпращат голям брой хора, и това да са най-красивите и най-достойните. С участието си в ритуалите и в мирните срещи те трябва да създават добро име на държавата, **[951a]** като подготвят нейната слава, отговаряща на спечелената във война. И като се завърнат у дома, от тях се очаква да обяснят на младите хора, че политическите узаконения на другите градове са втори след техните.

Добре е със съгласието на стражите на законите да се изпращат и един друг вид наблюдатели, подобни на тези, за които говорихме: Ако някой гражданин желае на спокойствие да огледа как живеят другите хора, нека никой закон не му забранява да стори това. **[b]** Една държава не би могла да просъществува, ако е неопитна в различаването на лошите и добрите хора и ако не е общувала достатъчно с тях, не би могла да се цивилизова в достатъчна степен и да завърши своето изграждане, нито нейните граждани биха могли да спазват законите ѝ, ако ги спазват само по навик, без да са си създали

мнение за тях. Пък и в повечето държави винаги има някои божествени хора, макар и не много, с които е безценно да се общува; те се раждат в държави с добри закони толкова често, колкото и в държави с лоши закони, и именно по следите на тези хора трябва да тръгне гражданинът на добре устроената държава, като преброди море и земя в търсене – стига сам да е неразвален, **[c]** – за да заздрави узаконенията в държавата си, които са добре устроени, и поправи онези, които проявяват слабости. Защото без това наблюдение и без това изследване държавата никога не би могла да оцелее напълно; по същия начин това е невъзможно и ако нейните закони биват зле съблюдавани.

Клиний: И как бихме могли да постигнем и двете неща?

Атинянинът: Ето по този начин. На първо място, наблюдателят, за когото говорим, трябва да е на повече от петдесет години, да е от хората, които се ползват с добро име в държавата, и освен всичко останало да се е доказал във военните дела: тези условия трябва да изпълнява, **[d]** ако възнамерява да пренесе примера на стражите на законите в други държави. Но когато навърши шестдесет години, вече не може да остане като наблюдател в чужбина. След като работи като наблюдател толкова от десетте години, колкото пожелае, и се завърне у дома си, трябва да се яви пред съвета на онези, които са посветени[23] в наблюдаването на законите. Този съвет е смесено съставен от млади и по-възрастни хора. Той се събира всеки ден от зазоряване до изгрев слънце. И в него влизат, първо, онези жреци, които са получили награди за своята доблест, **[e]** после десетимата най-възрастни стражи на законите в този момент, най-сетне отговорникът за цялостното образование, а също и онези, които са преминали през тази служба. Всеки един от тези хора не идва сам, ами води със себе си по-млад човек – онзи, към когото изпитва някаква симпатия

– на възраст между тридесет и четиридесет години. Срещите на тези хора винаги протичат **[952а]** в разговори за законите на собствената държава, а ако някой е научил, че нещо изключително в областта на законодателството е открито в друга страна, обсъждат и него. Говорят също за изучаваните в държавата предмети – кои изглеждат полезни за това изследване, та за изучилия ги нещата около законите да стават по-ясни, а ако не ги изучава – да изглеждат по-тъмни и неясни. И всеки предмет, който по-възрастните одобрят, трябва да бъде много старателно изучаван от по-младите хора. Ако пък някой от младите, които са били доведени по покана на участник в съвета, се окаже недостоен за тази чест, целият съвет трябва да укори онзи, който го е поканил. **[b]** А пък целият останал град трябва да бди над онези млади хора, които са се проявили многообещаващо: да ги наблюдава и внимателно да ги следи, за да може да ги отличи, ако те постигнат някакъв успех, и съответно да ги порицае много повече, отколкото би порицал обикновените хора, ако излязат по-лоши от множеството. Именно пред този съвет трябва да се яви веднага онзи, който е пътувал за да наблюдава узаконенията в други страни и вече се е завърнал в държавата. И ако е открил някой, който може да каже нещо забележително в областта на законодателството, на образованието или на отглеждането на младите, а дори и на него самия да му е хрумнало нещо, той трябва да го сподели пред целия съвет. **[c]** Ако пък се е завърнал, без да е станал нито по-лош, нито по-добър, като благодарност за особеното му усърдие той заслужава да бъде похвален; ако пък се е върнал много по-добър, толкова повече похвала заслужава да получи докато е жив, а когато умре, нека силата на съвета го почете с подходящите почести. Ако обаче се стигне до извода, че се е завърнал развален от пътуването и се преструва на мъдрец, никой – нито млад човек, нито по-възрастен – не

бива да общува с него. И ако се подчинява на длъжностните лица, нека продължи да живее като частно лице; **[d]** ако обаче съдът го признае за виновен по обвинение в неуместно вмешателство в областта на образованието и законите, той заслужава да бъде осъден на смърт. Ако пък заслужава да бъде подведен под отговорност, обаче никое от длъжностните лица не завежда дело срещу него, нека това бъде в тежест за самите длъжностни лица тогава, когато се решава кой от тях заслужава награда за добродетелта си. Ако заминаващият в чужбина е такъв и прави това така, нека замине.

След него трябва да приветстваме пристигналия в нашата държава. Четири вида са чужденците, за които трябва да се каже нещо. Първият вид е летен и в посещенията си обикновено остава такъв до края, **[e]** подобно на прелетните птици: и повечето от тези чужденци, сякаш наистина са летящи, прелитат по море към другите градове в този сезон от годината, за да печелят от търговия. Този чужденец трябва да бъде приеман на пазари, пристанища и в държавни сгради, намиращи се в близост до града, но все пак извън него,[24] от определените за това длъжностни лица: **[953a]** задачата на тези длъжностни лица е да не допускат никой чужденец да предизвиква смутове, а освен това той трябва да получава нужната справедливост. Но тези хора трябва да общуват с чужденците възможно най-малко – само толкова, колкото е необходимо. Вторият вид чужденец е онзи, който наистина идва, за да наблюдава с очите си и да чуе с ушите си зрелището на музическите състезания. За тези хора е добре гостоприемно да се приготви подслон в храмовете, добре е също те да бъдат развеждани и наблюдавани от жреците и надзорниците на храмовете и като постоят определеното време в държавата, сиреч като видят и чуят това, заради което са дошли, те трябва да си заминат, **[b]** без да са причинили или

претърпели някаква вреда. Ако някой местен навреди на чужденец или чужденец навреди на местен, и нанесената вреда е в рамките на петдесет драхми, съдии по случая са жреците; ако обаче заведеният иск е по-голям от тази сума, случаят трябва да се гледа от агораномите. Третият вид чужденец е онзи, който бива приеман държавно, защото идва от друга страна по някаква държавна работа. Тези хора биват посрещани единствено от стратезите, хипарсите и таксиарсите, като с грижата за тяхното пребиваване [c] с помощта на пританите се заема единствено онзи, у когото чужденецът, приет в държавата, е отседнал. Четвъртият вид, ако изобщо пристигне, ще е рядък: но ако все пак от друга страна дойде някой, който да съответства на нашия наблюдател, той първо не би трябвало да е на по-малко от петдесет години; и при това трябва да пътува из другите държави именно с желанието да види нещо изключително с красотата си или да покаже по същия начин нещо подобно другаде. [d] Нека тогава всеки подобен човек без принуда да иде към портите на богатите и мъдрите, тъй като и той сам е един от тях. Нека например той посети къщата на отговорника за цялото образование в държавата, уверен, че е гост, който подхожда на такъв домакин, или да посети къщата на някои от онези, които са спечелили награда заради добродетелта си. И нека, като поговори с тях и се опита едно да ги научи, а друго сам да възприеме, после да си тръгне като приятел от приятели – след като бъде почетен с подходящите дарове и почести. Именно според тези закони държавата ни трябва да посреща всички чужденци [e] и чужденки, идващи от друга страна, и да изпраща гражданите си да пътуват в чужбина. Гражданите трябва да почитат Зевс Гостоприемния и да не правят пропъждания на чужденците с ядене и приношения, както правят и в днешно време храненците на Нил,[25] нито да ги гонят чрез дивашки разпоредби.

Ако някой става гарант при продажба, това трябва изрично да бъде записано в договора, където този човек ще запише и съгласието си с цялата процедура.[26] И ако сделката е в рамките на хиляда драхми, тя трябва да стане в присъствието на поне трима свидетели, а ако е на стойност над хиляда драхми – **[954a]** пред поне петима. А за гарант при една продажба се смята и посредникът, ако самият продавач се окаже нечестен и твърде непочтен: затова и посредникът може да бъде съден така, както и продавачът.

Ако някой желае да претърси жилището на друг човек заради нещо, той може да стори това, но при условие че извърши претърсването гол или по непрепасан хитон[27] и преди това се е заклел пред боговете, които законът е посочил, че се надява да открие търсеното. А онзи, у когото той смята, че се намира търсеното, трябва да предостави къщата си за претърсване – както нейните запечатани, така и нейните незапечатани помещения. **[b]** Ако обаче някой не позволи на друг, който желае да претърси къщата му, да стори това, възпреният може да повдигне иск срещу него за стойността на онова, което е търсил. И ако този човек бъде признат за виновен, трябва да заплати обезщетение, равно на стойността на търсеното в двоен размер. Ако пък се случи така, че господарят на къщата отсъства от града, обитателите на къщата са длъжни да предоставят достъп за претърсване на незапечатаните помещения, а върху запечатаните трябва да се постави печат и онзи, който извършва претърсването, може за пет дни да постави охрана (човек, когото той избере) пред тях. А ако господарят отсъства по-дълго време, тогава онзи, който желае да направи претърсване, трябва да извика астиномите и заедно с тях да свали и печатите от запечатаните помещения, а когато извърши претърсването, **[c]** той трябва отново да ги запечата в присъствието на обитателите на къщата и астиномите.

Трябва да има срок, в който може да се оспорва притежанието на нещо; и когато този срок изтече, притежанието върху предмета на спора не може повече да бъде оспорвано. В нашата държава не може да възникне спор за притежанието на земя или жилище. Що се отнася обаче до останалите притежания, ако някой се е сдобил с нещо и свободно си служи с него в града, на площада и покрай храмовете, без никой да предяви претенция, че е негов собственик, и после някой каже, че през времето, през което този открито е притежавал въпросното нещо, той го е търсил, **[d]** и така е изминала година, в която единият е притежавал, а другият е търсил предмета на спора, то на никого не е позволено да предявява претенции за собственост върху предмета на спора, след като тази година е изтекла. Ако човекът се е разпореждал явно с предмета на спора не в града и не на площада, ами по полето, и в рамките на пет години никой не е оспорил това притежание, след като този петгодишен срок е изтекъл, никой повече не може да предяви претенции върху собствеността на този предмет. Ако пък някой се разпорежда с този предмет в градската си къща, правото на оспорване е валидно три години; **[e]** ако той се разпорежда тайно с предмета по полето, то е валидно десет години; ако пък се разпорежда с него в чужбина – за вечни времена, като човек има право да предяви претенция за собственост тогава, когато открие въпросния предмет.

Ако някой насила попречи на друг да присъства на даден процес – било на някой от страните по делото, било на свидетел, ако човекът, на когото той е попречил, е роб – негов или чужд, тогава делото се обявява за неприключило и невалидно; ако пък онзи, на когото той е пропречил, е свободен човек, освен че делото се обявява за неприключило, **[955a]** упражнилият насилие бива затворен за една година и всеки,

който пожелае, може да повдигне срещу него процес за отвличане.[28] Ако някой насила попречи на противник да участва в гимнастическо, музическо или някакъв друг вид състезание, всеки, който пожелае, може да съобщи на това за атлотетите, които имат правото да допуснат на негово място да се състезава всеки свободен човек, който пожелае. Ако те не могат да направят това и онзи, който е попречил на състезателя да участва, спечели, те трябва да дадат наградата на възпрения състезател и **[b]** да запишат името му като победител в храмовете, в които той пожелае, а що се отнася до възпрелия го да участва, на него е забранено да прави каквито и да е посвещения и да записва каквото и да е по повод на това състезание; и без значение дали е бил надвит в състезанието, или е спечелил, срещу него трябва да се повдигне обвинение за нанесена вреда.

Ако някой приеме нещо откраднато, въпреки че е знаел за това, той е изложен на същото наказание, на което е изложен и крадецът. Ако човек приеме в дома си изгнаник, нека наказанието за това бъде смърт. И нека всеки смята приятелите и враговете на държавата за свои приятели и врагове. **[c]** Ако някой по лични причини и отделно от общото сключи с някои градове мир[29] или им обяви война, и в този случай наказанието е смърт. Ако някоя част от държавата за себе си сключи мир или обяви война срещу някои градове, стратезите трябва да изправят виновните за това дело пред съда и ако се докаже вината им, те трябва да бъдат осъдени на смърт.

Онези, които служат на родината си, трябва да вършат задълженията си, без да получават дарове за това, и не бива да си намират оправдание в така известната поговорка, че заради добрите си постъпки хората трябва да приемат дарове, заради лошите – не. **[d]** Никак не е лесно да знаеш това и като го знаеш – да устоиш, ами най-сигурно е, като го чуеш, да се

подчиниш на закона, който казва: не върши никаква услуга срещу подкуп. А онзи, който не се подчинява на този закон и бъде признат за виновен по подобно обвинение, чисто и просто заслужава смъртно наказание.

Що се отнася до данъците, които трябва да се внасят за общото, по много причини е добре имуществото на всеки да бъде оценено, а филетите да представят пред агрономите писмен отчет за годишната реколта, така че държавата да може всяка година да изисква един от двата вида данъци, който намери за най-добре: **[e]** било да изисква част от общата оценка на имуществото, било да изисква част от годишния приход, без в този данък да се включват вноските за сиситиите.[30]

Когато един умерен човек реши да дари посвещение на боговете, добре е то също да бъде умерено. А след като земята и домашните огнища са посветени от името на всички граждани на всички богове, то никой няма право да ги посвещава повторно на боговете. Златото и среброто, **[956a]** носени лично или изложени в храмовете, в останалите градове са предмет на завист, а слоновата кост, извлечена от тяло, напуснато от душа, не може да е свято посвещение, също и желязото, и медта, които са инструменти за война. Но всеки, който пожелае, може да посвети фигурка от къс дърво[31] или от камък в общите храмове. А ако някой иска да посвети тъкан, нека тя не е повече от количеството, което една жена може да изтъче за месец. Белият цвят подхожда на боговете, особено за тъканите; цветни тъкани не бива да се посвещават, освен когато се извършва някаква военна церемония. **[b]** Изобщо най-подходящите дарове за боговете са птици[32] и изображения – толкова големи, колкото за един ден сам художник би могъл да завърши. Нека и всички останали посветени дарове следват този образец.

Вече казахме, че цялата държава трябва да се раздели на части и обяснихме какви и кои са те, а също и според възможностите си определихме закони за всички най-важни споразумения. Остава да поговорим още малко за съдебните дела. На първо място, съществуват съдилища, съставени от избрани съдии, **[c]** сиреч такива, които ищецът и ответникът общо са избрали, и е по-правилно тези хора да бъдат наричани арбитри,[33] а не съдии. На второ място идват съдилищата, съставени от комети и филети, избрани от всяка дванадесета част от държавата. Страните в спора се обръщат към тези съдилища, ако не са успели да разрешат възникналия между тях въпрос при предишните, и наказанията, налагани от тези съдилища, са по-големи, така че ако ответникът загуби делото на втори съд, трябва да заплати размера на иска плюс една пета. Ако някой се усъмни в преценката на тези съдии и желае да се обърне към трети съд, **[d]** нека отнесе делото до съда на предварително избрани съдии и ако отново загуби, трябва да плати сумата по иска плюс една втора. Ако на първи съд ищецът загуби делото и не се кротва, той може да се обърне към втори съд и ако там спечели делото, ще получи обезщетение с една пета повече, но ако загуби, трябва да плати на другата страна по делото тази една пета от иска. Ако страните искат да се обърнат към трети съд, тъй като не се удовлетворени от решенията на по-долните, и ответникът загуби делото, както казахме, той трябва да плати сумата по иска плюс една втора, а ако ищецът загуби, той трябва да плати на другата страна сума в размер половината от иска. **[e]** За избора на съдии и попълването на състава на съдилищата, за определянето на задълженията на отделните служби, за сроковете, в които всичко това трябва да се направи, за процедурата на гласуване и отлагане, изобщо за всички необходими неща около съдебния процес като например реда по жребий

в изслушването и необходимостта от явяване на лицата – за всичко сродно по тази тема и преди говорихме,[34] но въпреки това си заслужава то да се каже два пъти и дори три пъти. **[957a]** А относно всички дребни узаконения, които е лесно да бъдат открити, но по-старият законодател ги е пропуснал, добре е те да бъдат попълнени от младия законодател.

Ако съдилищата, разглеждащи частни въпроси, се изградят по споменатия начин, те биха работили добре. А що се отнася до съдилищата, занимаващи се с общите и държавните въпроси, и за онези специални съдилища, от които отделните длъжности се нуждаят, за да изпълняват работата си, можем да видим в много държави немалко добре оформени узаконения, дело на порядъчни хора. **[b]** Оттам стражите на законите могат да вземат онези неща, които пасват на сега предлаганото държавно устройство, като ги съобразят и преправят според неговите нужди и ги подложат на проверка в опита, докато всяко нещо очевидно легне на мястото си: тогава, като сложат край и като запечатат всичко така, че да остане непроменимо, нека го използват цял живот.

Що се отнася до мълчанието и до порядъчното говорене на съдиите (и противоположното му), до онова, което се отличава спрямо разбиранията на другите държави за справедливото и красивото, **[c]** едни неща се казаха, а други предстои да кажем към края. Съдията, който възнамерява да съди безпристрастно, трябва да си изгради справедлива преценка и да опита да научи от писанията, с които разполага, кое е справедливото. А от всички предмети на познанието, от които зависи дали изучаващият ги ще стане по-добър, най-важни са установените в областта на законите. И ако те са правилно поставени, обучаващият се би станал по-добър, инак напразно нашият божествен и чуден закон ще носи име, близко до името „ум“.[35] А що се отнася до всички онези слова, които в

стихове хвалят [d] или хулят някого, пък и в проза – било в писания, било във всякакви всекидневни обсъждания, – с честолюбие и с допускания понякога на абсолютно несъстоятелни мнения, само се препират, ясна проверка за всички тези биха били писанията на законодателя. Тях добрият съдия трябва да носи в себе си като противоотрова срещу другите слова, за да може да поправя себе си и града – [e] като осигурява за добрите хора основа и път за развитие на справедливостта, а за лошите, доколкото е възможно, шанс да загърбят незнанието, необуздаността, страха и накратко казано, несправедливостта изобщо, стига лошите им убеждения да са лечими. У които обаче тези убеждения са били съдбовно изпредени,[36] **[958a]** съдиите трябва да отредят за подобни души смъртта като изцеление – което може би с право често беше казвано; така тези съдии и водачите на тези съдии ще заслужат похвала от целия град.

Да речем, че процесите през съответната година бъдат разрешени и приключат; нужно е обаче да има и такива закони, които ще осигурят прилагането на техните решения: Първо, съдебната служба трябва да предаде цялата сума от загубилата към спечелилата делото страна, без да се докосва необходимото притежание.[37] [b] И това трябва да се извършва веднага след като съдът гласува своето решение, оповестявано от глашатая в присъствието на самите съдии. А когато настъпи месецът, следващ месеците на процеса, ако осъдената страна не се подчини на решението на съда и не обезщети спечелилата делото страна, в такъв случай длъжностните лица нека съпроводят спечелилия делото и нека му предадат дължимата от загубилия делото сума. Ако обаче той няма откъде да вземе парите и не му достига повече от драхма, тогава този човек губи правото да дири съдебна отговорност от друг дотогава, докато изплати целия си дълг към спечелилия

делото.[38] **[c]** Валидни са обаче процесите, които други биха завели срещу него. Ако някой осъден възпрепятства длъжностните лица, които са го осъдили, тези, които несправедливо са били възпрепятствани, трябва да го изправят пред съда на стражите на законите и ако той бъде признат за виновен по подобно обвинение, трябва да бъде осъден на смърт като унищожаващ цялата държава и нейните закони.

След това за човека, който е бил създаден и отгледан, сам е създал и отгледал деца, сключил е порядъчни споразумения, бил е осъден, ако е онеправдал някого, **[d]** и сам е получил справедливост от друг, остарял е причастен със законите – за него идва край съгласно природата. Трябва да разгледаме какво да се прави с починалите било от мъжки, било от женски пол: и що се отнася до божествените узаконения на подземните и небесни богове, кои от тях са подходящи за почитането на мъртвите, това имат право да кажат тълкувателите. Гробовете трябва да се разположат върху напълно необработваеми парцели, **[e]** без значение дали ще се постави голям или малък паметник – на място, чиято природа е готова да изпълни само това: да приеме и скрие телата на мъртвите, без да бъдат ощетявани живите. И тъй като земята, подобно на майка, водена от природното си желание, дава прехрана на хората, не бива никой човек, нито жив, нито мъртъв, да лишава нас, живите, от нея. Върху гроба не трябва да се насипва могила, по-висока от онова, което трудът на петима мъже може да постигне за пет дни. Каменните паметници трябва да са толкова големи, колкото е нужно, за да се съберат върху тях похвалните слова за живота на починалия – а самите тези слова не бива да бъдат повече от четири епически стиха. **[959a]** Първо, излагането на тялото вътре в дома не бива да трае по-дълго от времето, което показва разликата между издъхващия и действително мъртвия; а с оглед на човешкото тяло, подходящ за

полагане в гроба е третият ден от смъртта. Във всичко трябва да се доверяваме на законодателя, особено когато той казва, че душата напълно се различава от тялото и онова, което в самия живот ни прави това, което сме, не е друго освен душата, **[b]** докато тялото, като нещо явяващо се, просто ни следва. И когато умрем, нашите мъртви тела хубаво биват наричани привидения, докато всеки един от нас, който съществува, в действителност е безсмъртен и този безсмъртен се нарича душа, която се отправя към други богове, за да им даде сметка, която, както казва бащиният закон, на добрия вдъхва смелост, а на злия – твърде голям страх. Пък и на починалия вече не може много да се помогне; обаче на живия човек трябва да помагат всички близки, **[c]** за да живее приживе като възможно най-справедлив и благочестив, а когато умре, да не бъде след живота си тук възмезден за някакви ужасни прегрешения. След като нещата стоят по такъв начин, човек не бива напълно да се разорява, само защото смята, че масата плът, която погребва, е част от него, ами нека смята, че онзи, когото той погребва с най-голяма мъка – било син, брат, или друг някого, – се е отправил на път, като е изпълнил и задоволил съдбата си, а негов дълг е да се справи добре с настоящето и **[d]** да харчи с умереност като пред лишен от душа олтар на подземните. И няма нищо срамно в това, законодателят да предвиди едно по-умерено отношение.[39] Нека бъде следният закон: Онзи, който принадлежи към най-високия ценз в държавата, може да похарчи за цялото погребение не повече от пет мини; онзи, който принадлежи към втория ценз – не повече от три мини; онзи, който принадлежи към третия – две мини; а мярата в разходите на онзи, който принадлежи към четвъртия ценз, е една мина. Действително стражите на законите имат много задължения и грижи, но те не трябва да пренебрегват и това свое задължение, **[e]** за да живеят наис-

тина в грижа за децата, зрелите мъже и изобщо за хората от всички възрасти; а значи трябва да бдят и над края на всеки. Така че един от стражите на законите – онзи, когото близките на починалия изберат – трябва да наблюдава погребението и ако нещата около погребението на починалия минат хубаво и порядъчно, нека това бъде хубаво и за този страж на законите, а ако не минат хубаво – срамно. И тъй, нека излагането на тялото и всички останали неща да следват казаното в този закон. На гражданския законодател обаче трябва да отстъпим следното: **[960a]** да нарежда на хората да оплакват починалия или не е некрасиво; но той може да им забранява да стенат и да издават викове извън дома; да им попречи да минат посред бял ден по улиците заедно с трупа и да оплакват на улицата починалия; най-сетне да изисква от тези хора преди разсъмване процесията да е вече извън града. Така стоят нещата относно тези узаконения и който се вслуша в казаното, нека не бъде глобяван; онзи обаче, който не се е подчинил на един от стражите на законите, нека бъде глобен от името на всички с глоба, определена от всички общо. **[b]** Що се отнася до другите случаи, в които изрично се позволява или забранява погребение за починалите – например при смъртта на отцеубийци, светотатци и всякакви подобни, – тези неща бяха описани в някои предишни закони, така че общо-взето нашето законодателство отива към края си. А всякога край на всяко нещо е не да се извърши нещо почти, не и да се придобие нещо или да се посели някъде, ами, след като човек със сигурност открие съхранение за създаденото, едва тогава той може да смята, че е направено всичко онова, което е трябвало да се направи; **[c]** а преди това цялото е незавършено.

Клиний: Добре говориш, гостенино, но би ли обяснил по-ясно това, което сега каза.

Атинянинът: Скъпи Клиние, много от нещата в минало-

то са се пеели красиво, особено наименованията на Мойрите.

Клиний: Кои?

Атинянинът: Името на първата мойра е Лахезис, името на втората е Клото, а на третата – Атропос – съхранителка на предопределеното, оприличено на кълбо прежда, която има способността да не се разнищва.[40] **[d]** Тези неща стоят по подобен начин и относно държавата и държавното устройство: трябва да се осигури не само здраве за телата, но и порядъчност за душите, още повече съхранение за самите закони. Струва ми се обаче, че ние, изглежда, сме допуснали този пропуск в законите: как могат в съгласие с природата те да добият способността да не се разнищват.

Клиний: Задачата, която поставяш, не е лесна, доколкото е невъзможно[41] да открием по какъв начин всяко нещо може да добие това качество.

[e] Атинянинът: Всъщност все повече ми се струва, че бихме могли да успеем.

Клиний: Нека тогава по никакъв начин не се отказваме, преди да осигурим същото това и за нашите закони, защото е смешно усилията ни да постигнем нещо да се окажат напразни, само защото не сме издигнали труда си върху сигурна основа.

Атинянинът: Хубаво насърчение. Ще видиш, че и аз подкрепям това мнение![42]

Клиний: Добре! Тогава кажи ни в какво според теб се състои съхранението на държавното устройство и законите и по какъв начин може да се постигне то?

[961a] Атинянинът: Нали казахме,[43] че в държавата трябва да се организира съвет, който описахме по следния начин: в него трябва да влязат на първо място десетимата най-възрастни стражи на законите, също и всички онези, които са спечелили награда заради добродетелта си, най-сетне

и онези, които са заминали в чужбина, за да проверят дали там може да се чуе нещо уместно за опазването на законите. Когато тези хора се завърнат читави у дома си и минат през нужната проверка, ще бъде чест и те да се присъединят към този съвет. Всеки от изброените членове на съвета трябва да доведе със себе си по един млад човек – **[b]** казахме, че той трябва да е поне на тридесет години, като първо сам трябва да провери качествата на неговата природа и образование и след това да го представи пред другите: и ако останалите го одобрят, младият човек може да бъде причислен към съвета, ако ли не, решението на съвета трябва да се запази скрито от останалите граждани и най-вече от отхвърления кандидат. А самият съвет трябва да се организира преди зазоряване, кога-то човек е най-малко зает с личните и общите дела. **[c]** Нали нещо такова казахме преди малко?

Клиний: Така беше.

Атинянинът: Понеже отново подхванах темата за този съвет, бих казал следното: смятам, че ако някой го постави като котва за цялата държава и тази котва е снабдена с необходимото за нея, бихме могли да съхраним всичко, което пожелаем.

Клиний: Как по-точно?

Атинянинът: Явно дойде нашият миг да опитаме на всяка цена да кажем кое смятаме за правилно.

Клиний: Много добре! Направи това, което си намислил.

[d] Атинянинът: И тъй, Клиние, представи си изобщо, че във всяка творба има едно нещо, което обикновено осигурява нейното съхранение, както в живото същество по природа съхранението зависи най-вече от душата и главата.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Имам предвид, че именно техните ка-

чества осигуряват съхранението при всяко живо същество.

Клиний: Как?

Атинянинът: В душата, освен всичко останало, се намира умът, а в главата, освен останалото, зрението и слухът. Накратко казано, когато умът се смеси с тези най-благородни сетива и стане едно с тях, той с пълно право може да се нарече съхранение за всяко едно нещо.

Клиний: Логично е.

[e] Атинянинът: Логично е, да. Обаче как става така, че когато умът се смеси със сетивата, той може да съхрани кораба и в бури, и в тихо море? Та нали когато на един кораб кормчията и моряците обединят сетивата си с ума-кормчия, тогава те съхраняват и себе си, и нещата около кораба?

Клиний: Е, да.

Атинянинът: Няма нужда да даваме много примери. Само още един: нека си представим военен лагер и да помислим каква цел са си поставили стратезите и каква лекарите, щом като и лекарската грижа изцяло се стреми към съхранението.

Клиний: Добре.

[962a] Атинянинът: Нали целта на стратезите е победа и надмощие над враговете, а на лекарите и техните помощници – да осигуряват здраве за тялото?

Клиний: Може ли иначе?

Атинянинът: Нима ако лекарят няма познание за тялото – сиреч той не знае как да постигне това, което сега наричаме здраве – или пък стратегът няма познание за победата, или изобщо някой от хората, за които говорихме, не познава своята област, би изглеждало, че някой от тях притежава ум за тези неща?

Клиний: Как не!

Атинянинът: Ами относно държавата? Ако някой из-

глежда, че не познава онази цел, към която държавникът трябва да се стреми, [b] първо имаме ли право изобщо да даваме на този човек името управник и после може ли той да съхрани онова, чиято цел никак не познава?

Клиний: Как не!

Атинянинът: Изглежда, че ако действително искаме сега да завършим докрай устройването на страната, трябва да има едно нещо в устройството, което да познава първо онова, което казахме – целта (а нея трябва да познава всеки наш държавник); второ начина, по който трябва да се придържаме към нея; най-сетне кой може добре или зле да ни посъветва за нейното постигане – първо закон, после човек. [c] И ако някоя държава остане без такова нещо, няма да е учудващо, щом като е лишена от ум и сетива, ако всеки път действа във всичките си действия както дойде.

Клиний: Вярно говориш.

Атинянинът: Добре тогава – в коя част от държавното устройство или държавните начинания можем да открием някакъв подобен добре укрепен защитен пост?[44] Можем ли да отговорим?

Клиний: Съмнявам се, гостенино, че бих могъл ясно да ти отговоря. Ако обаче трябва да налучквам, струва ми се, че думите ти се отнасят до съвета, който, казваш сега, трябва да се събира нощно време.

[d] **Атинянинът**: Прекрасно си ме разбрал, Клиние! И по необходимост този съвет – както ни разкрива сегашното описание – трябва да притежава цялата добродетел. Тя започва оттам, да не се луташ в търсене на много цели, ами да гледаш към една и да съсредоточиш цялото си внимание върху нея така, сякаш ще пускаш стрела.

Клиний: При всички положения!

Атинянинът: Сега ще разберем защо няма нищо чудно

в това, дето узаконенията на държавите така се лутат в целите си, тъй като във всяка една държава законодателствата се стремят към различна цел. И няма нищо чудно, че за много държави определението на справедливите неща в едни случаи свършва дотам, **[e]** някакви хора да управляват в държавата, без значение дали са по-добри или по-лоши от останалите; в други случаи – някакви да се обогатяват, без значение дали са роби на други или не; при трети – цялото старание е насочено към свободния според тях живот; някои пък дори поставят двойно условие пред законите, тъй като гледат в две посоки: да бъдат свободни, така че да са господари на останалите държави; най-умните пък, за каквито се мислят, се стремят към всички тези и подобни на тях цели, без да могат да посочат едно нещо, което ценят изключително и към което останалото при тях трябва да гледа.[45]

[963a] Клиний: В такъв случай, гостенино, навярно предположението ни би се оказало правилно? Защото казахме, че всички наши узаконения трябва да се стремят към една цел и някак се съгласихме, че тази цел с пълно право трябва да се нарече добродетел?[46]

Атинянинът: Да.

Клиний: И предположихме, че тя някак се състои от четири неща.

Атинянинът: Точно така.

Клиний: Умът е на всички тях водач, към който трябва да гледат всички останали неща, както и трите други части на добродетелта.

Атинянинът: Дотук прекрасно следиш мисълта ми, Клиние. Опитай да я последваш и в останалия път. Казахме, че умът на кормчията, **[b]** лекаря и стратега гледа към онази една цел, към която трябва да гледа; стигнахме дотам, че сега трябва да разкрием към каква цел гледа държавническият ум,

затова нека го попитаме така, сякаш питаме човек: „Кажи ни, чудни човече, към какво се стремиш? Коя е твоята едничка цел? Умът на лекаря може съвсем ясно да ни каже коя е неговата, защо да не можеш и ти, който твърдиш, че надминаваш всички по разсъдителност?“ Ами вие, Мегиле и Клиние, можете ли разчленено да ми отговорите наместо него каква е целта му, **[c]** както аз наместо други хора ви дадох вече доста определения?

Клиний: В никакъв случай, гостенино.

Атинянинът: Добре тогава, що е онова, което трябва на всяка цена да се разбере, и в какво се състои то?

Клиний: В какво например?

Атинянинът: В следното: като казахме, че има четири вида добродетел, ясно е, че всеки вид по необходимост изглежда като отделен, макар да са четири.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: И всъщност наричаме всички тях едно: казваме, че смелостта е добродетел, че разсъдителността е добродетел, по същия начин и останалите два вида добродетел: **[d]** сякаш в действителност те не са множество неща, ами това едно нещо – добродетел.

Клиний: Точно така.

Атинянинът: Не е трудно да кажем по какво се различават двата споменати вида добродетел, нито е трудно да кажем защо носят две имена, а по такъв начин можем да обясним и останалите видове добродетел. Но защо с едно име – добродетел, наричаме тях двете и останалите, това вече не е лесно да кажем.

Клиний: Какво имаш предвид?

Атинянинът: Няма да е трудно да ти обясня. Нека само разделим помежду си въпроса и отговора.

Клиний: Защо предлагаш това?

[e] **Атинянинът**: Попитай ме защо веднъж наричаме тези две неща с едно име – добродетел, а сега назовахме две – смелост и разсъдителност. Ще ти кажа причината: смелостта се отнася до страха, а тъй като и дивите животни, така също и съвсем малките деца изпитват страх, затова и те притежават смелост. Защото без разум и по природа душата става смела; без разум обаче разсъдителна и притежаваща ум душа нито се е раждала някога, нито съществува, нито пък някога ще се появи, тъй като умът е нещо различно от смелостта.

Клиний: Правилно говориш.

[964a] **Атинянинът**: Ти току-що разбра от мен по какво тези добродетели се различават и защо носят две различни имена; но кажи ми сега на свой ред защо те представляват една добродетел и едно и също нещо. Представи си, че те питам и как тези четири неща са едно нещо; когато ми отговориш защо те са едно, ще получиш правото да ме запиташ на свой ред защо те са четири. Нека сега опитаме да отговорим и на следния въпрос: можем ли да кажем, че един човек познава достатъчно добре нещо, което си има име, а така също и определение, ако той познава само името, а определението не знае,[47] или е срамно той да не знае това, [b] след като става въпрос за нещо с изключителна важност и красота?

Клиний: Изглежда това е срамно.

Атинянинът: А има ли нещо по-важно за един законодател, за един страж на законите или изобщо за онзи, който смята себе си за изключително добродетелен, тъй като е спечелил почетни награди за качествата си, от същото това, за което сега разговаряме – смелостта, благоразумието, справедливостта и разсъдителността?

Клиний: Как би могло да има!

Атинянинът: Нима тогава няма да изискаме от тълкувателите, учителите, законодателите и стражите на останалите

граждани да научат онзи, който трябва да научи и да знае, **[c]** или онзи, който трябва да бъде наказан и упрекнат заради прегрешенията си, в какво се състои силата на злината и добродетелта, а и да му обяснят, че тези две неща се различават напълно от останалите? Или ще чакаме в държавата ни да дойде някой поет или някой, който се представя за възпитател на младежите и твърди, че изглежда по-добър от онзи, който е спечелил цялата добродетел? И какво има да се чудим, ако една държава, чиито стражи не могат нито на думи, нито чрез действията си да се нарекат такива, тъй като не познават достатъчно добродетелта, остане незащитена и претърпи всички онези злини, **[d]** от които множество държави днес страдат?

Клиний: Прав си, няма нищо чудно в това.

Атинянинът: Тогава? Значи трябва да направим онова, за което говорим, или как? Трябва ли на дело и на думи стражите да бъдат по-старателно подготвени относно добродетелта от повечето хора? Или по какъв начин можем да уподобим държавата на глава и сетива на разумни хора, щом тя се е сдобила с някаква такава стража?

Клиний: Как всъщност и по какъв начин, гостенино, можем да опишем и да обясним това сравнение?

[e] Атинянинът: Ясно е, че ако самата държава представлява трупа на тялото, то за негови стражи трябва да бъдат отделени все едно на висока глава[48] най-талантливите млади хора, които притежават прозорливост в цялата си душа, за да наблюдават панорамно целия град: през тази стража те предават впечатленията си на паметта и стават вестители на по-възрастните хора за всичко онова, което се случва в града, а пък онези, **[965a]** които ние уподобихме на ум заради способността им да разсъждават по достоен начин за много неща, имам предвид старците, те имат за задача да съветват и като

използват в съгласие младите за свои помощници, по такъв начин взаимно и с общи усилия те съхраняват цялата държава. Съгласни ли сте с това, или трябва да се подготвим по някакъв друг начин? Нима е възможно всички отгледани и образовани да са придобили еднакво точно тези способности?

Клиний: Но, чудни човече, невъзможно е.

Атинянинът: Значи нека се върви към едно по-точно образование от горното.

[b] **Клиний**: Може би.

Атинянинът: А дали това образование, което сега почти напипахме, няма да се окаже онова, от което наистина се нуждаем?

Клиний: При всички положения.

Атинянинът: А не казвахме ли, че един занаятчия или страж, който желае да е точен във всяко отношение, трябва да може не просто да гледа към многото, ами да се стреми да познае една цел и като я познае, да свързва спрямо тази цел в едно всичко, което наблюдава?

Клиний: Правилно.

[c] **Атинянинът**: Има ли тогава някакъв по-точен начин да се изследва и наблюдава каквото и да е от възможността да се гледа към една идея откъм множество нееднакви неща?

Клиний: Може би е така.

Атинянинът: Не „може би", действително е така, чудни човече. Никой човек не е открил по-ясен метод от този.

Клиний: Вярвам ти, гостенино, и ще се съглася с теб; нека продължим в посоката, която предлагаш.

Атинянинът: Както изглежда, трябва да принудим стражите на нашето божествено държавно устройство да опитат първо да видят точно що е онова, [d] което при четирите вида добродетел се оказва едно и също. А казахме, че то, бивайки едно в смелостта, благоразумието, справедливостта и

разсъдителността, с право може да бъде наречено и с едно име – добродетел. Ако искате, приятели, предлагам сега да притиснем този въпрос и да не го оставим, докато не кажем достатъчно ясно що е онова, към което трябва да се гледа – дали то е едно, дали е цяло, дали е и двете, или е нещо съвсем друго. Нима ако отговорът на този въпрос ни убегне, **[e]** бихме могли някога достатъчно добре да разберем добродетелта, за която не ще можем да отговорим със сигурност нито дали е нещо множествено, нито дали се състои от четири вида, нито дали представлява едно нещо? И тъй, ако съм успял да спечеля съгласието ви, значи ще трябва да направим някак така, че държавата ни да се сдобие с това нещо; ако пък изобщо ви се струва, че трябва да го изоставим, ще сторим именно това.

Клиний: Но, гостенино, заклевам те в бога на гостоприемството, никак не бива да се отказваме от подобно нещо, още повече че според нас ти говориш съвсем верни неща. По-скоро кажи как можем да постигнем това?

[966a] Атинянинът: Нека не бързаме да решаваме „как". Трябва или не, нека първо да постигнем съгласие помежду си, че това е целта ни.

Клиний: Ама разбира се, че трябва така да направим. Стига само да можем да постигнем целта си.

Атинянинът: Защо не? Нима не мислим същото относно красивото и доброто? Нима нашите стражи трябва да знаят само, че всяко от тези е множествено, или трябва да знаят и защо, и как е едно?

Клиний: Изглежда, по необходимост те трябва да обмислят и защо е едно.

[b] Атинянинът: Тогава? Дали те трябва просто да мислят това, без да могат на думи да го докажат с доказателство?

Клиний: Ама как така? Такова поведение подхожда на някой роб.

Атинянинът: Е, тогава? Нима когато обсъждаме тези сериозни неща, доводът ни не е един и същ – че онези хора, които ще бъдат действително стражи на законите, трябва първо да познават в какво се състои тяхната истина, после да могат и с думи да обяснят значението им и с дела да ги последват, като се научат да различават кое става красиво и кое не става съгласно природата?

Клиний: Може ли иначе?

[c] Атинянинът: Не е ли едно от най-красивите неща, което ние с толкова старание постигнахме, ето това относно боговете: да знаеш, доколкото е в човешките възможности, че богове съществуват и изглежда, че силата, с която управляват, е огромна? И ако все пак можем да извиним незнанието на множеството хора, които следват единствено мълвата на закона, нима можем да имаме доверие на страж, който не ще се помъчи да добие цялата убеденост по същественото около боговете? **[d]** Нали липсата на доверие в такъв човек означава никога да не избираме за страж на законите някой, който е лишен от божественото и не се е помъчил в това отношение, а и да не допускаме такъв човек сред отличилите се с добродетел?

Клиний: Струва ми се справедливо това, което казваш: че онзи, който се е показал ленив и неспособен, трябва да бъде държан настрана от красивите неща.

Атинянинът: Нали знаем, че две са нещата, които водят до убеденост в съществуването на богове – онези, които по-рано разгледахме?

Клиний: Кои?

Атинянинът: Първо, онова, което казвахме за душата: **[e]** че тя е най-древното и най-божественото от всички неща,

чието движение, като доби възникване, придаде вечно съществуване. Второ, онова, което казахме за носенето: че има ред в начина, по който звездите се носят и изобщо онова, над което властва Умът, който е придал ред на Всичкото.[49] Никога не се е раждал толкова безбожен човек, който, ако не гледа на тези неща калпаво или по профански, да не е изпитал обратното на онова, което повечето хора приемат. **[967a]** Защото те смятат, че онези, които изследват подобни въпроси с помощта на астрономията и на другите необходими за тази цел изкуства, стават безбожни, тъй като са забелязали – доколкото са могли да забележат, – че наблюдаваните събития се случват според необходимости, а не според размишленията на желание, което се стреми добрите неща да се изпълнят.

Клиний: Обаче как да разбираме това?

Атинянинът: Както казах, нещата винаги са стояли по обратния начин – и сега, и тогава, когато мислителите мислели, че всички тези неща са неодушевени. **[b]** Но и тогава се промъквали чудесии за тези неща и се предугаждало онова, което сега е действително прието; и онези, които се занимавали по-точно с тях, предполагали, че ако небесните тела са неодушевени и не притежават ум, те никога не биха могли така точно да си служат с чудновати изчисления. А някои и тогава дръзвали рисковано да предполагат, че именно умът е придал ред на всичко, което се намира по небето. Но после същите тези допуснали грешка в размишлението си за природата на душата и наместо да стигнат до извода, че тя е по-древна от тялото, **[c]** те решили, че е по-млада от него, и по тази причина, както се казва, отново обърнали всичко с главата надолу, може би себе си най-вече: защото им се сторило, че всичко, което пред очите им се носи по небето, е пълно с камъни, земя и много други неодушевени тела, които определят причините в целия космос.[50] Тогавашните „достижения“

докарали повече безбожие и затруднение да се занимаваш с такива неща,[51] а така също дали повод на поетите да обиждат философите, като ги оприличават на глупави кучки, **[d]** които само лаят,[52] и да говорят за тях всякакви безумия. Сега обаче, както се казва, нещата са напълно различни.

Клиний: В какъв смисъл?

Атиняининът: Никой смъртен човек не може да бъде устойчиво благочестив, ако не схване тези две неща, които казваме: първо, че душата е най-древното сред всички неща, които са претърпели пораждане, и че като нещо безсмъртно тя властва над всички тела; второ, онова, което толкова пъти казваме – **[e]** да схване поставяния сред звездите ум на съществуващите неща. Но преди да стигне до това, трябва да изучи необходимите знания, да открие каква е връзката между тях и областта на музиката, така че да може да си служи с тях, като ги пригоди към действията по навик и според закон, и най-сетне да е способен да даде определение за онова, което има определение. **[968a]** Онзи, който не успее да постигне това и да го прибави към гражданските си добродетели, навярно никога не би могъл да стане способен управник на цяла една държава, ами най-много помощник на други управници. Добре е сега да видим, Клиние и Мегиле, вече към всички споменати закони, които сме разгледали, дали бихме могли да прибавим и този – съгласно закона една бъдеща стража по причина на съхранението: имам предвид Нощния съвет на длъжностните лица, **[b]** който ще е обща част от образованието, което сме разгледали. Как да постъпим?

Клиний: Как няма да го прибавим, отлични човече, стига някак накратко да можем!

Атиняининът: Нека тогава опитаме заедно да се преборим за това! На драго сърце и аз ще се присъединя към вас в това, а може би ще успея да намеря и други, които да ме

последват, тъй като съм опитен в тези неща, а и дълго време съм се занимавал с тяхното изследване.

Клиний: Скъпи гостенино, смятам, че трябва да се отправим натам, накъдето и самият бог ни води. Кой обаче е правилният подход, **[c]** нека това сега се опитаме да кажем и разучим.

Атинянинът: Не е възможно, Мегиле и Клиние, да законодателстваме закони за такива неща, преди те да бъдат организирани. Едва тогава трябва да се произнесем за какво ще отговарят тези закони. А пък поучението, как тези неща трябва да се изградят, би ни ангажирало в дълъг разговор, ако искаме да обясним нещата точно.

Клиний: Как? Какво значи казаното?

Атинянинът: На първо място трябва да се състави списък **[d]** на онези, които по възраст, знания, нрави и навици отговарят на природата на стражата. След това обаче става трудно сами да открият какво още трябва да научат или да станат ученици на друг човек, ако той е открил подобно нещо. Освен това ми се струва безсмислено предварително да записваме точно кога и в какъв срок те трябва да усвоят всяко знание, което им е нужно. **[e]** Защото така или иначе самите обучавани не могат да разберат кое от заученото ще им бъде конкретно от полза, преди знанието за този предмет да намери място в душата им. Да кажем обаче, че всичко това е някаква тайна, не ми се струва правилно; по-скоро ми се струва, че то не може предварително да бъде изразено, тъй като, дори и изразено предварително, не би разкрило нищо от казаното.[53]

Клиний: Какво тогава, гостенино, трябва да се направи, след като нещата стоят така?

Атинянинът: Отговорът, приятели, както се казва, лежи пред очите ни. И ако пожелаем да поемем риска за цялото държавно устройство, като хвърлим, казват някои, три шес-

тици или три единици, [969a] трябва да го направим. При всички случаи аз ще рискувам да ви споделя и да ви обясня възгледите си за образованието и отглеждането на младите, тъй като този въпрос отново беше повдигнат в разговора ни. Рискът обаче не е нито малък, нито сравним с друг: особено теб, Клиние, трябва да предупредя за това. Защото ти, ако успееш да изградиш правилно държавата на магнетите – няма значение какво име ще ѝ даде бог, – ще си спечелиш огромна слава, [b] или поне няма да ти се размине това, да изглеждаш най-смел спрямо по-късните си потомци. Ако се появи този наш божествен съвет, скъпи приятели, на него трябва да поверим държавата; и не виждам никой от нас, така наречените законодатели, сега да спори по този въпрос. И наистина, напълно действително ще се осъществи онова, което преди малко като сън докоснахме с думите си[54] и после някак замесихме изображение, в което са свързани глава и ум,[55] стига само мъжете, които ще попълнят съвета, да бъдат внимателно подбрани и добре подготвени; [c] и след като бъдат подготвени и се заселят на акропола, ще бъдат вече завършени стражи, каквито в досегашния си живот не сме виждали – хора, отгледани, за да съхраняват държавата благодарение на добродетелта си.

Мегил: Скъпи Клиние, от всичко, което чухме, стигам до извода, че или трябва да се откажем от устройването на колонията, или не бива да изпускаме този гостенин, а чрез молби и изобщо чрез всякакви способи трябва да го приобщим към колонията.

[d] **Клиний**: Съвсем вярно говориш, Мегиле. Ще направя това, но и ти трябва да се включиш.

Мегил: Ще се включа.

БЕЛЕЖКИ

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПЪРВА КНИГА

1 Фактът, че и в оригинала първата дума на *Закони* е θεός, 'бог', може да се дължи на случайност, но едва ли. По-скоро именно така още с първата дума на диалога сме въвлечени от Платон в една 'божествена' диалогична среда, която е такава на различни нива – и като цел на рамкиращата разходка-разговор на тримата участници към светилището на Зевс (вж. 625b и бел. 6 по-долу), но още повече като център на самия разговор за законите. От една страна, още в началото става ясно, че техният произход е принципно божествен; минималната човешка роля в законодателния процес се подчертава и на други места в текста (вж. напр. IV, 709a). От друга страна, въпросите за правилното отношение към боговете, както и тези за религиозните престъпления, са най-подробно разгледаните в *Закони* (вж. Девета и Десета книга).
Относно тази първа реплика следва да отбележим и честото обръщение между участниците с ξένος – то е отправено, разбира се, най-често към Атинянина, който не е назован по име, но тук самият той го отправя към другите двама участници – критянина Клиний и спартанеца Мегил. Тримата възрастни мъже наистина са чужденци един за друг, но доколкото гръцкото понятие означава и 'гост' (а Атинянинът и Мегил са наистина гости на Клиний, защото описаният диалог се провежда на Крит) и така се отнася до целия комплекс на гостоприемното отношение към чужденците, на редица места го предаваме с 'чуждестранни/ гостоприемни приятелю'. А така искаме да подчертаем също необходимата – според Платон – за всеки ползотворен диалог атмосфера на добронамереност и дори приятелство. Понякога, за да се впише преводът ни в по-пестеливия и динамичен разговорен стил на диалога, даваме по-краткия превод само с 'чужденец'. Освен това понякога обръщенията по интересен начин допълват представата за качествата и ролята на някой участник (а може и да са формулни, както е например с 'чудни човече', но тогава пак са свидетелство за определено ниво за добронамереност в отношенията между участниците). Като пример посочваме друга от началните реплики: Клиний се обръща към Атинянина с 'атински приятелю', като подчертава, че така не иска да го свърже само с града Атина (иначе би го нарекъл 'атически'), но по-скоро с богинята, негов епоним, а така – явно да изтъкне мъдростта му (вж. 626d).

2 Критяните отвеждали началото на своето законодателство до Зевс, чийто син от Европа бил техният легендарен законодател Минос, за което разказва и следващата реплика на Атинянина (вж. и бел. 4). Спартанците, от своя страна, в тази роля биха посочили Аполон, по чиято воля действал техният легендарен законодател Ликург. Според Ксенофонт Ликург въвел законите, едва след като отишъл в Делфи заедно с найзнатните граждани и получил одобрение от бога, след което обявил неспазването на тези предписани от Пития закони (πυθόχρηστοι νόμοι) не само за незаконно (ἄνομον), но и за нечестиво (ἀνόσιον) – вж. *Лакедемонското държавно устройство*, VIII, 5. Според Херодот преди това спартанците имали почти най-лошите закони сред всички гърци (κακονομώτατοι ἦσαν), но Ликург ги довел до състояние на благозаконие (ἐς εὐνομίην), след като в Делфи Пития го нарекла божество и му дала законите; според друга версия на самите спартанци, разказва Херодот, той бил донесъл законите именно от Крит (*История*, I, 65; срв. и Страбон, X, 4, 19). За Ликург и делфийските прорицания срв. още Тиртей, фрагм. 4, ed. West; Страбон, XVI, 2, 38. За заслужената слава на критските закони вж. и по-долу в *Закони* – напр. I, 631b.

3 Тук за първи път се употребява ключовото за целия диалог понятие πόλις – специфична гръцка реалия, за която най-удачният превод вероятно би бил град-държава, като нито 'държава', нито 'град' ѝ съответстват напълно. Все пак се спряхме на един по-мобилен превод: като цяло с 'държава', но понякога и с 'град', особено когато казаното се отнася до бъдещата критска колония, за която се споменава в края на Трета книга (вж. 709c и сл.)

4 Вж. Омир, *Одисея*, XIX, 178-179. Срв. Страбон, XVI, 2, 38: Страбон се позовава на Платон в пасаж, обясняващ необходимостта от божествено одобрение за човешките закони; той добавя, че Минос се е срещал със Зевс в неговата пещера на Крит (вж. бел. 6).

5 Радамант бил един от съдиите в задгробния свят, заедно с брат си Минос и Еак. Срв. Пиндар, *Олимпийски оди*, II, 58-88. Съдебната му дейност, която е похвалена тук, се описва по-подробно в XII, 948b-c.

6 Става дума за светилището и пещерата на Зевс в подножието на планината Ида, където той, според преданието, бил роден (скришно от Кронос, за да не го погълне той) и възпитан от майка си Рея, с помощта на древните критски божества курети и корибанти (вж. Хезиод, *Теогония*, 477-484).

Тук отбелязване заслужава и идиличният пейзаж покрай пътя към тази пещера (а тъй като Платон рядко описва диалози, които се случват из-

вън града, за сравнение можем да посочим почти само *Федър*, където участниците също се движат към светилище): той предразполага към наистина приятни разходки, но това не е достатъчно за диалогичната рамка при Платон: за тримата участници (които са възрастни мъже, както се казва тук, като това е детайл от значение за диалогичната атмосфера и нейната резултатност като цяло) този път и полянките с високи дървета за почивка успоредно на него са изключително подходящи за разговаряне по въпросите на държавното устройство и законите и така напредването по пътя и развитието на диалога ще бъдат представяни паралелно и нататък в *Закони*, или просто изследването ще бъде представяно като път – честа метафора при Платон, тук обаче и директно обвързана със ситуациията на събеседване.

7 Сиситиите (букв. 'съвместни хранения') при дорийците (на Крит и в Спарта) били символ на единството на свободните граждани в частния живот; критяните ги наричали андрии, а лакедемонците – фидитии. (Вж. подробното описание на този обичай у Плутарх, *Ликург*, 12; както и ролята му за спартанския начин на живот при Аристотел, *Политика*, II, 6, 1265b 33 и сл.). За сиситиите в *Закони* вж. още I, 633a; VI, 762c; 780b; VIII, 839d; XII, 955e.

В гимназионите младежите се занимавали с телесни упражнения, но също така те били място и за общуване, където често по-възрастни мъже се срещали с младежите и дори философствали заедно с тях. Затова не е случайно, че в гимназиони или палестри (места за трениране на борба) се развива действието и в редица, особено по-ранни Платонови диалози, където Сократ разговаря с младежи и момчета, напр. в *Лизис* и *Хармид*.

С 'тип въоръжение' превеждаме израза ὅπλων ἕξις, който буквално означава 'държане, владеене на оръжията' и се отнася до даденото малко по-долу обяснение (625d) защо критяните си служат с леки, а не с тежки оръжия.

8 Крит, за разлика от областта Тесалия в Северна Гърция, има планински релеф, една от неговите планини е Ида, в центъра на острова, в подножието на която се провежда и описаният в *Закони* разговор (вж. по-горе 625b и бел. *ad locum*). Тази особеност на релефа на Крит е споменат и нататък, за да аргументира неголямата нужда от коне за бъдещата колония (вж. VIII, 834b).

9 Вж. бел. 3 по-горе: тук, както на повечето места в диалога, превеждаме πόλις с 'държава'.

10 Подобни разсъждения за войната откриваме още у предсократици-

те, за сравнение може да се посочи следният фрагмент на Херкалит, според който войната е баща и цар на всички: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. (DK, B 53). В *Закони*, от друга страна, Платон поддържа и постоянното разграничение между 'външната' и 'вътрешната' война, междуособицата (στάσις), която въвежда малко по-долу в текста (вж. 628b и сл.), но и двете трябва да се избягват от добрата държава, вж. напр. VIII, 829a; срв. и *Държавата*, V, 470b.

11 Тук за първи път се среща понятието τὰ νόμιμα, което в текста означава както обичайните норми, предшестващи писаните закони, така и отделните законови положения. За да запазим близостта с νόμος, го предаваме или със 'законови положения', както в случая, или с 'узаконения'. Особено ценно е определението за τὰ νόμιμα (и за значението им за стабилността на самите закони), което ни предлага Седма книга – вж. 793a-d.

12 С 'щастие' превеждаме понятието εὐδαιμονία, което етимологически означава доброто състояние на човека или общността, пратено от някой 'добър демон', т.е. регулирано от божествата. В някои случаи, когато то е отнесено до държавата като цяло, сме избрали превод с 'благополучие'.

13 Тиртей е известен елегически поет от VII в., по произход атинянин, който обаче според легендата атиняните по съвет на Аполон пратили, макар и куц, на помощ по време на войната им с месенците на своите тогавашни съюзници спартанците, чийто боен дух той наистина успял да поддържа със своите елегии, които ги призовавали към бой.

14 Тиртей, фрагм. 12, 1, ed. West.

15 Тиртей, фрагм. 12, 11-12, ed. West.

16 Теогнид е известен елегически поет от VI в. от Мегара, от когото са запазени почти 1400 стиха в две книги, които в по-голямата си част представляват житейски напътствия към младия му приятел Кирн и като цяло са били представяни най-вече в средата на аристократичния пир. Теогнид като представител на стар аристократичен род е изказвал недоумението си от съвременните му промени – в обществото и в неговата ценностна система. В този смисъл цитираният тук фрагмент е типичен за Теогнид.

17 Теогнид, I, 77-8, ed. Young.

18 По подобен начин и Аристотел отличава в *Никомахова етика* справедливостта (на която е посветена като цяло Пета книга там), като посоч-

ва, че тя е единствената добродетел, която е насочена към другия и му принася полза, независимо дали става дума за управляващия, или за общността – вж. V, 3, 1130a 3-5.

19 Става дума за мъжеството, което малко по-долу (631c-d) е поместено в комплекса на човешките добродетели наистина на четвърто място. Срв. и II, 667a.

20 ἐπίκληροι – според схолиаста (тук и нататък се позоваваме на Scholia in Platonem (scholia vetera), ed. Greene) става дума за дъщери, пълни сираци, които нямат братя. За законите в подобни случаи вж. XI, 924d и сл.

21 Става дума за спартански обичай, при който младежите били карани да извършват кражби, за да тренират ловкостта и смелостта си. Според схолиаста това е част от криптията – вж. бел. 22.

22 Според схолиаста криптията носи названието си от описаната по-горе практика малдежите да бъдат оставяни да се прехранват с кражби през този период, но без да бъдат разкрити, т.е. да ги вършат скришно и да остават скрити.

В бележка относно длъжността на агрономите в бъдещата колония (вж. VI, 760b и сл.), Брисон и Прадо (I, 411-412) изказват предположението, че за модел на тази длъжност на Платон е послужила именно спартанската криптия, макар на това място от Първа книга Платон да изтъква главно значението ѝ за каляването на младежите. Известно е обаче, че тя е била обвързана и с други функции, на нивото на които може да се търси аналогия със задълженията на агрономите: „Криптията е била най-напред форма на военна служба, особено строга, която поставяла младите хора в ситуация да оцеляват, като ги принуждавала сами да се грижат за себе си, но същевременно е и форма на охраняване на селската територия, с експедитивна мисия този път, доколкото криптите елиминирали подозрителните илоти."

На криптията и на обичая младежите да бъдат тренирани чрез кражби се спира подробно и Ж.-П. Вернан в есето си *Между срама и славата: идентичността на младия спартанец*, като се опира и сведенията на Платон от *Закони* (Вернан 2004: 187 и сл.).

23 Гимнопедиите са празник, организиран в Спарта от VII в. пр. Хр., на който се провеждали хорови и гимнастически състезания за младежите. Те се провеждали през месец хекатомбайон, т.е. в средата на лятото, когато било най-горещо (срв. Атеней – XIV, 630; XV, 678)

24 Диодор Сицилийски подробно описва събитията в Турии (Южна Италия) и в Милет, където привърженици на олигархията с помощта на

лакедемонците свалили демократическото управление', като се възползвали от разпуснатостта на гражданите по време на празниците в чест на Дионис и на агората убили триста измежду най-богатите хора. (XII, 11; XIII, 104).

25 Както отбелязват Брисон и Прадо (I, 341), тук откриваме едно от редките свидетелства за хомосексуална любов между жени в Гърция. Колкото до отрицателното отношение на Платон към хомосексуализма, то се аргументира главно с противоестествения му характер, доколкото не може да се свърже със създаването на деца, но, от друга страна, не се отрича социализиращата му и образователна роля, когато се отнася особено до общуването между млади момчета и по-възрастни мъже. Срв. също *Горгий*, 494d-495b; *Федър*, 250e-251a.

26 Ганимед бил троянски младеж, когото Зевс отвел на Олимп и направил виночерпец на боговете, пленен от неговата красота – вж. Омир, *Илиада*, XX, 231-235; Ксенофонт, *Пирът*, VIII, 30. Според Ксенофонтовия Сократ Ганимед бил пленил Зевс не толкова с тялото си, колкото с качествата на душата си, но тук очевидно Атинянинът упреква спартанците, че използват този мит, за да легитимират именно хомосексуалните отношения с млади момчета, за които всички гимнастически занимания и институции създават подходяща среда при тях.

27 В чест на Дионис в Атина били организирани редица празници, сред които Големите (градските) Дионисии, Малките (селските) Дионисии, Антистериите, Ленеите. В случая става дума за Ленеите, на които се организирали шествия с колесници и се пеели изобличителни и язвителни песни, които станали пословични. (Вж. Лукиан, *Зевс Трагик,* 44).

28 С 'пиене' тук и на редица места нататък превеждаме μέθη – понятие, което действително означава по-скоро 'пиянство', но се спираме на по-неутралния превод, защото Платон цели именно регулирането на това занимание, така че то да не стига до крайности, макар все пак да отчита въздействието, опиянението, което носи виното. Като 'занимание' или 'практика', дори като 'обичай' пък превеждаме ἐπιτήδευμα, като си позволяваме такова разнообразие на преводните понятия, доколкото в текста оригиналното понятие означава не просто единични занимания, а традиционната форма, под която се практикува едно или друго занимание в една общност.

29 Гърците, за разлика от варварите, са пиели разредено с вода вино; обратното, съответно, се е смятало за белег на нецивилизованост. Срв. Анакреонт, фрагм. 43, ed. Diehl: там е прокарано точно разграничението между гърците и безредно пиянстващите скити.

30 Става дума за победата на сиракузците над локрите през при управлението на Дионисий Млади. Според Юстин, XXXI, 3, 9 локрийците се надигнали срещу Дионисий Млади през 346 г., след шест години на обсада, т.е. превземането на Локри от Дионисий Млади през 352 г. би могло да се използва като terminus post quem за създаването на *Закони*, макар това да е все пак несигурна хипотеза – според Брисон и Прадо в бел. *ad locum*: I, 343. За локрийските закони и тяхната слава вж.: *Тимей*, 20а; Пиндар, *Олимпийски оди*, 9, 17; 10, 15; Демостен, *Срещу Тимократ*, 139.

31 Вероятно става дума за случая, при който кеосците, доскорошни съюзници на Атина, се разбунтували през 364 г., но бунтът бил жестоко потушен от атиняните и кеосците се върнали във Втория атински морски съюз (срв. Шьопсдау: I, 209).

32 Според някои издатели е възможно вместо πυρούς, 'пшеница' в оригинала да е стояло τυρούς, „сирене".

33 Кадъм е легендарният основател на Тива. Изразът 'Кадмова победа' насочва към победата на обсадените тиванци над седемте вожда (тема на Есхиловата трагедия *Седемте срещу Тива*, както и отчасти на *Антигона* на Софокъл), но тази победа била много тежка, с много жертви и гибелна и за победителите и оттам всяка подобна победа започнала да се нарича 'Кадмова', според сведението на Павзаний: ἐγένετο δὲ καὶ αὐτοῖς τὸ ἔργον οὐκ ἄνευ κακῶν μεγάλων, καὶ ἀπ᾽ ἐκείνου τὴν σὺν ὀλέθρῳ τῶν κρατησάντων Καδμείαν ὀνομάζουσι νίκην. (IX, 9, 3).

34 Понятията, които са употребени при тази характеристика на трите родини на участниците в диалога, са: φιλόλογός καὶ πολύλογος (за Атина), βραχύλογος (за Лакедемон) и πολύνοια μᾶλλον ἢ πολυλογία (за Крит). Този пасаж е интересен и в контекста на диалогичната атмосфера в *Закони* като цяло – както при всеки разговор, и в случая събеседниците се различават помежду си по начин на мислене и изказване; ако обаче те подходят към разглеждания въпрос с внимание, въпреки тези различия, то ще могат да разберат какво казва водещият на разговора (в случая Атинянинът), и още повече – защо го казва по точно определен начин и го представя в определен обем. Освен с внимание към обекта на дискусията, но и към участниците, точно както постъпва и Платоновият водещ персонаж, защото всъщност тези различия дават възможност да бъдат, макар и индиректно, похвалени и трите полиса – Атинянинът всъщност добронамерено и учтиво хвали многомислието, т.е. способността на се отдават на сериозен философски размисъл на критяните, както и пословичната 'лаконичност' – способ-

ността да се изразяват кратко и ясно на спартанците (за последното срв. казаното в *Протагор*, 342a и сл.; 343b). Това място от Първа книга е разтълкувано и в друг аспект в бел. 14 към X, 887c.

35 Лицето, което е проксен (πρόξενος) на дадена държава, оказва гостоприемство и защитава интересите на нейните граждани в своята собствена държава, като при това се ползва с привилегии от страна на държавата, чийто проксен е. В пасажа като цяло залужава да се отбележи и оценката на изключителното достойнство на атиняните, дадена от спартанеца Мегил, която несъмнено излиза от неговата роля на проксен на Атина. Тази представа за атиняните Платон споделя и на други места, срв. напр. *Седмо писмо*, 336d; срв. и Плутарх, *Животопис на Дион*, 58.

Тази оценка, разбира се, не е поместена случайно на това място в текста, защото тя допълнително легитимира определението за образованието (παιδεία), което водещият персонаж именно като атинянин дава малко по-долу (срв. 643b-644b).

36 Епименид, син на Досиад, е полулегендарен критски мъдрец, очистил през 596 г. Атина от чума, която се появила като резултат от т.нар. Килоново петно (убийството на Мегакъл, син на Алкмеон и на заговорниците до олтара), вж. Диоген Лаерций, *Животът на философите*, I, 100. Според Плутарх, Епименид се сприятелил със Солон, в много неща тайно му помагал и отворил пътя за неговото законодателство (вж. *Животопис на Солон*, 12, 7-8). Павзаний също привежда примери за пагубни последствия от непозволени убийства (VII, 25, 1 и сл.). Диоген Лаерций в биографията на Епименид изрежда и заглавия на негови съчинения, като му приписва и авторството на критското законодателство (I, 112). За Епименид в *Закони* се споменава още и в Трета книга – вж. 677 d-e.

37 Това е една от най-популярните метафори на Платон от *Закони*. С 'кукла на конци', следвайки контекста на откъса, както и като цяло всички коментатори и преводачи на текста, превеждаме θαῦμα, букв. 'чудо', в мн.ч. също 'фокуси' (в такова значение думата е употребена във Втора книга – вж. 658c). Тази играчка е наречена θεῖον – 'божествена' – т.е. тя е както предназначена за боговете, така и отразява божествения дял в човешката съдба, а и щом е божествена, значи е и почти съвършена. Към това сравнение Платон се връща и в Седма книга – вж. 803c – там човекът е наречен просто 'играчка' на боговете: παίγνιον, но малко понадолу хората отново са наречени 'кукли на конци' – срв. 804b и там за тях 'животът в игра' е изведен като най-присъщото им занимание.

38 Тук издателите предлагат и следното разночетене: вместо διαφορά (букв. 'различие', което в случая превеждаме със 'спор') да стои διαφθορά ('унищожение, гибел').

39 Тук разговорът е върнат към аргументите от 646e и сл. и дори към 644c-d.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ВТОРА КНИГА

1 Втора книга директно продължава разговора от Първа книга, в чийто край, в контекста на по-общата тема за правилното образование, се изтъква възможността характерът на душата да бъде изпитан по подходящ начин с пиене, което би било от полза и за държавническото изкуство. Директно на въпросите за пировете и състоянието на участниците в тях обаче са посветени последните пасажи на Втора книга (671a и сл.), като разсъжденията са поместени в контекста на разглежданите в книгата до този момент въпроси за хоровото изкуство, за принципите на оценяване на изкуството изобщо (според правилността му или според изпитваното удоволствие), и особено за ролята и образованието на трите хора, един от които е свързаният с Дионис, бога на виното.

2 Вж. определението за образованието в I, 643b-644b, според което интересите и влеченията на човек трябва да се възпитават от най-ранно детство.

3 Свързването на тези божества с музиката и музическото образование е традиционно (особено що се отнася до Музите и Аполон, като и свързването помежду им също е традиционно, оттам и споменатият и от Платон тук епитет на Аполон – Музагет, т. е. 'Предводител на музите', но също и до бога на виното Дионис, който се радвал на песните и танците). Тук, в рамките на Втора книга на *Закони* Музите и Аполон за обвързани с 'първото образование' покрай грижите за първите два хора – на децата и младежите (вж. 654a; 664c), докато на Дионис е посветен третият хор, на мъжете между тридесет и шестдесет години (вж. 664d; 665b), които са свързани с този бог и покрай пиенето на вино. Тази група божества се споменава още веднъж заедно, като там тяхната роля е пряко определена като хорегия – вж. 665a.
Повечето коментатори определят обаче последната част на изречение-

то за проблемна: „за да си възстановяваме с помощта на боговете поведението в рамките на празниците" (ἵν' ἐπανορθῶνται, τάς τε τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν) – приемаме като подлог на ἐπανορθῶνται да се подразбира 'хората' и го превеждаме безлично с 1л. мн.ч., но вероятно под τάς τροφὰς γενομένας, макар че сме го превели твърде общо, се разбира всичко, получено от възпитанието и образованието, което има нужда от постоянно поддържане, възстановяване и поправяне, което би могло да се случва по време на празниците.

4 С 'усет за ритмичното и хармоничното' предаваме ἔνρυθμός τε καὶ ἐναρμόνιος αἴσθησις. Въпреки трудностите по реконструиране на точното съдържание на ритъма и особено на хармонията за Платон (срв. коментара на Шьопсдау I, 262-263), тяхното значение (като носители на реда) за теорията на изкуството, която е очертана тук, е несъмнено. По-конкретно, при хоровите изпълнения, които обединяват танц и песен (както е казано малко по-долу, вж. 654b), ритъмът може да се отнесе до телодвиженията, а хармонията – до гласа (това е казано и малко по-надолу в *Закони* – срв. 660a, 665a). (Срв. 672d – Аполон, Музите и Дионис са причина за този усет.)

Колкото до етимологията на χορός, изведена от χαρά – тя е съмнителна, макар подобно свидетелство да откриваме и в *Etymologicum Magnum* (което, според Шьопсдау: I, 264, може да е под влияние на Платоновия текст).

5 Изпълнението на хора (включително като участник в драмата) е включвало танц и песен. За да се придържаме към тази специфика, превеждаме χορεία (тук 'хорово изкуство') нататък като 'хорово изпълнение' или 'хоров танц', но не и само като танц, както се превежда ὄρχησις (за ὄρχησις като дял от гимнастиката – вж. VII, 795e; за видовете танци – VII, 814e и сл.). Вж. и VI, 764e – 765b – избор на длъжностно лице, отговарящо за хоровете и за състезанията между хорове.

6 От една страна, тук несъмнено присъства елемент на игра на думи в близостта между 'образование' παιδεία и 'забавление' παιδιά, от друга страна обаче това е и своеобразно връщане към определението за образование, дадено в I, 643b-644b, според което образованието започва още с детските игри и забавления, а всъщност такава е и една от основните тези на Втора книга – чрез уменията си в хоровите забавления гражданите показват дали са добре образовани или не – вж. 654a-b.

7 'Хора с поетически способности' отговаря на οἱ ποιητικοί – според някои преводачи (напр. Брисон и Прадо), както и според Liddell-Scott-Jones на това място става дума просто за поетите, но ние се спираме

на по-общ превод, за да направим разлика с ποιητής един ред по-надолу; а всъщност преводът би могъл да е и още по-общ, доколкото под 'поетически способности' се включва и музикалното, дори хореографско творчество (така и Брисон и Прадо: I, 352), макар заниманията с двете изкуства да са разграничени в VII, 800b, където се говори и за поети, и за музиканти (ποιητικοὶ ἅμα καὶ μουσικοὶ ἄνδρες), но пък с друг израз поетическите способности пак са представени като общи за всички тях. Но може би и на това място в Седма книга е възможен по-общ превод, който да се приложи и към μουσικοὶ, а така всъщност двете понятия биха се оказали допълващи се, а не разграничаващи се. За един друг общ и 'немузикален' превод в съвсем различен на последното понятие срв. V, 729a и бел. *ad locum*.

8 Към ограничението спрямо поетите, описано по-долу (да могат да творят само върху фиксирани свещени модели), което е факт единствено в Египет, Платон се връща в Седма книга – срв. 799a-b. За този белег на устойчивост, както и изобщо за Египет в представите на Платон като образ на устойчивостта вж. и посветената на тази тема част от Встъпителната студия на Г. Гочев по-горе в този том (с. 56-60).

9 Чрез различни изрази, съдържащи числителното 'десет хиляди' (μυριάς) в гръцкия се изразява идеята за безчетно, неизброимо, безкрайно. На някои места ние запазваме оригиналния образ, или пък превеждаме с 'хиляди', както е съответният израз на български (пример и за двете в 638e), друг път – по-общо – 'безкрайно много' (напр. 661a). Тук случаят заслужава отбелязване, защото самият Платон се опитва посредством репликата на своя персонаж да излезе извън тази условност и пословичност и да се опре на буквалната числена стойност на мириадата, защото пословична в известен смисъл е била и древността на Египет, но според свидетелството на Херодот ранният период на египетската история наистина обхващал приблизително 10 000 години, или по-точно 11 340 – от първия до последния цар имало 341 поколения, които се равняват на толкова години, след като три поколения правят 100 години, като това бил период на изключителна устойчивост (Херодот, II, 142; вж. и бел. 8 по-горе). Вж. и *Тимей*, 23e и сл.

10 'Мелодии, които по природа представят правилното' – мястото е трудно и неясно, но явно е от полза при аргументирането на необходимостта да има фиксирани и свещени произведения, които трябва да се използват, без да се оценяват отново.

11 Изида – египетска богиня, почитана от всички египтяни заедно със съпруга си Озирис, майка на Хор (вж. Херодот, II, 42). Покровителка

на мъртвите; в гръцкия свят има и други функции, но връзката ѝ с музическото изкуство, за която намеква тук Платон, е неясна (вж. Брисон и Прадо: I, 352; Шьопсдау: I, 279).

12 Религиозните празници са били съпровождани с редица музически и гимнастически игри и състезания за младежите. Законодателство по тези въпроси – за игрите – вж. по-долу, VI, 764c-766b.

13 Това изреждане на възможните изпълнители всъщност обхваща почти всички форми на представяне на литературни текстове, както и на други музически представления. С 'епическа поезия' тук предаваме ῥαψῳδία – откъсите от епическа поезия, изпълнявана от рапсодите, по времето на Платон професионални певци, а с 'песен под съпровод на китара' – κιθαρῳδία (според *Ион*, 533b Орфей символизира китародията и изобщо изпълненията на струнни инструменти, като се смята за изобретател на лирата); за 'фокуси' е използвано същото понятие, чрез което в Първа книга е обрисуван образът на човека като 'кукла на конци' на боговете – вж. 644d и сл. и бел. *ad locum* (При Брисон и Прадо обаче преводът е 'марионетка' и в двата случая); срв. *Горгий*, 464 d-e и 521e – на кого се радват децата.

14 С 'начин на мислене' превеждаме ἔθος, букв. 'обичай, привичка', като смятаме, че в случая става дума именно за нещо като начин на мислене или дори вкус, формиран в резултат на обичайната практика да бъде оценявана като победителка най-достойната поезия.

15 Мястото създава текстологични проблеми, но най-вероятно идеята на Платон е била именно тази – да оправдае древния гръцки закон, като същевременно обвини съвременния сицилийско-италийски за недоброто положение в театрите и неправилното оценяване на удоволствието от представленията (вж. Шьопсдау: I, 284-5 за различните възможни интерпретации тук).

16 Песен - ᾠδή, магически припев - ἐπῳδή. Припяването, 'баенето' на една душа, за да бъде тя образована и подготвена за правилно философстване, е често срещан момент в Сократовото диалогично общуване (срв. особ. *Хармид*, 156d-157c). За ἐπῳδή вж. и бел. 17 към X, 887d.

17 Трябва да отбележим това основно и често за *Закони* сравнение между дейността на лекаря и на законодателя. Всъщност последният не само се грижи като лекар за гражданите, за които създава закони, но и в буквален план се нуждае от телесно здрави граждани. Срв. развитието на това сравнение особ. в Четвърта книга, където подходът на двата типа лекари отговаря на двата типа закони – служещи си с убеждаване и сила или само със сила; с прелюдии или без (720c и сл.).

18 Вж. бел. 4 по-горе. Тук с 'поза' превеждаме σχῆμα, а на други места, отново във връзка с телодвиженията в танца – и с '(танцова) фигура', срв. напр. 654е.

19 С имената на тези митични царе (Кинюрас е цар на Кипър и Асирия, а Мидас – на Фригия), прославили се с богатството си, започва поредица от цитати от елегия на Тиртей (срв. фрагм. 12, 6, ed. West; за Тиртей вж. бел. 13 към Първа книга).

20 Същите цитати от Тиртей са използвани и в Първа книга (срв. 629b; e;): Тиртей, фрагм. 12, 1, ed. West; Тиртей, фрагм. 12, 11-12; Тиртей, фрагм. 12, 4, ed. West; тракийският Борей е северният вятър.

21 Тук текстът предлага разночетене σκοτοδινιᾶν (inf.) / σκοτοδινίαν (subst. f. acc. sg.): ние се придържаме към втория вариант (като в случая се отклоняваме от Бърнет, чието издание следва преводът ни като цяло) и превеждаме понятието с 'притъмняване' (като трябва да имаме предвид и идеята за замайване, световъртеж, която то също съдържа) – образът е често използван от Платон и се отнася не само до замъгляването на погледа, но и на мисълта, особено от трудноразбираеми аргументи в хода на един диалог. За подобна обвързаност срв. и бел. 30 към IV, 715d-e, както и X, 893a.

22 Всъщност тук започва митът за Кадъм, посочен и малко по-долу, макар текстът да създава впечатление, че става дума за различни примери. Кадъм, легендарният основател на Тива, е наричан Сидониец (по името на финикийския град Сидон) като син на Агенор, цар на друг финикийски град – Тир.

23 Кадъм убива свещения дракон и посява зъбите му върху земята на бъдещата Тива. От тях изникват тежковъоръжени войни, които се избиват помежду си, като оцеляват само петимата основатели на Тива. (Срв. Павзаний, IX, 5, 2-3). Платон се обръща към същия мит и в *Държавата*, III, 414с.

24 За трите хора вж. по-долу 664 c-d; 665a-b, срв. и бел. 3 по-горе. С 'омагьосвам' предаваме ἐπᾴδω. За това 'припяване' вж. бел. 16 по-горе.

25 Етимологията на това прозвище на Аполон е неясна, според една хипотеза е свързано с глагола παίω, 'бия'.

26 За значението на ритъма и музиката за живота и на отделния човек, и на държавата, дори на вселената срв. *Държавата*, X, 617b-d.

27 Тук продължава метафората за виното като огън, започната в 666а. За виното като огън срв. и *Тимей*, 60а. Към образа на разтопената като желязо – от виното – душа Платон се връща и в 671b-c. А Платон използва и други метафори, за да покаже кога душата или човекът като

цяло е 'пластичен', т.е. податлив за моделиране и оформяне – вж. напр. VII, 789е – майката трябва да моделира новороденото до двегодишна възраст, когато то е все едно от восък; за словесното извайване пък на законите за бъдещата колония – вж. IV, 712b.

28 Спартанските и критските младежи се обединявали, след навършване на 17-годишна възраст, в отряди, наричани букв. 'стада' (ἀγέλαι), а при спартанците имало подобни съюзи и за седемгодишните деца. Сведения за тези форми на сурово възпитание на децата в Спарта вж. при Плутарх, *Животопис на Ликург*, 16. Срв. и VII, 794a-b: там ἀγέλαι са наречени групите на децата между три и шест години, които прекарват заедно (и с дойките) времето си в игри край светилищата.

29 За мъжеството/ смелостта като четвърта добродетел – вж. и по-горе I, 630c-d; 631c-d.

30 Вероятно става дума за философията, както може да се тълкуват и разсъжденията около даването на определение за незнанието в III, 689a и сл., особ. 689c-d, които като цяло също имат 'музикален нюанс', доколкото се градят на отношението между съзвучие и несъзвучие между това, което човек изпитва и неговата преценка за нещата. Срв. и *Държавата*, VIII, 548b-c.

31 С 'приятност' превеждаме χάρις, също 'радост' – за удоволствието и радостта на добродетелните и образовани зрители, по които трябва да се оценяват изпълненията – вж. по-горе 657c-659c.

32 За подобно определение срв. *Софистът*, 235d.

33 За обвързаността между знанието за това, какво е самото изобразено и разпознаването на изображението – вж. отново *Софистът*, 235d-e, също *Филеб*, 38c-d, *Държавата*, V, 479c. Тук превеждаме ζῷον като 'живо същество', но думата означава и самото изображение, създадено по (жив) модел, картина, така я предаваме в VI, 769c.

34 Става дума за стих, приписван на Орфей (DK, 1 B 5a; срв. *Филеб*, 66c), в който се говори за младите хора, които са вече във възрастта, когато могат да вкусят от наслаждението. Затова е възможен, като дори е и по-точен и преводът на λαχεῖν ὥραν τῆς τέρψιος с 'са достигнали възрастта на разцвет на наслаждението'. Тахо-Годи (*ad locum*) препраща това определение към възрастта на зрелите хора, които са способни на здрави разсъждения, за разлика от младежката разпуснатост; затова ние се спираме на по-неутрален превод. За Орфей бе споменато и в бел. 14 по-горе като за музиканта (според свидетелството на *Йон*), символизирал изпълнението на струнни инструменти, а този откъс свидетелства за обвързаността му и с поезията. По времето на Платон, осо-

бено в областта на дитирамбическата поезия се наблюдавали сериозни отклонения от твърдо установените ладове и ритми, така че описаното от Платон 'безредие' не е само хипотетично.

35 'Дорийски лад' – τοῦ δωριστί. За ладовете вж. *Държавата*, III, 399а. Според Брисон и Прадо (*ad locum*) това изречение може да е коментар, добавен по-късно, доколкото на посоченото място от *Държавата* Сократ споделя некомпетентността си относно ладовете, като симпатизира единствено на дорийския и фригийския. За ладовете срв. и Аристотел, *Политика*, VIII, 7, 1341b и сл.

36 Букв. е казано 'няма да стане способен обаятел/ заклинател/ припевач' (ἱκανὸς ἐπῳδός) – тоест, тук отново срещаме идеята за припяването и обайването като образователен метод, срв. 659е, както и бел. 16 и 24 по-горе.

37 За разтопената като желязо – от виното – душа вж. и по-горе 666а-с и бел. 27.

Според тази метафора законодателят се явява в случая ваятел на душите, но той изпълнява и ролята на уредник на пира – срв. I, 640b.

38 Тук отново е продължено сравнението между правилното водачество на войската и правилното уреждане на пировете, което е развито в I, 640b и така Арес, богът на войната, е съпоставен с Дионис, бога на виното.

39 Тук следва да се отбележи главно разнообразието на източници, с които може да си служи диалогът в своята аргументация: с 'възглед' в случая превеждаме λόγος (макар да бихме могли да кажем и 'история', доколкото и логосът се отнася до легендарната съдба на Дионис), докато с 'мълва' – φήμη; и вероятно бихме могли да се почудим защо не виждаме очакваното определение за това, което е разказано нататък – мит, но всъщност една от заслугите на Платон като автор на литературни философски диалози е именно способността да въвежда вариации и диалогизиране дори н на лексикално ниво.

40 В мита за Дионис всъщност се преплитат два плана на лудостта, което ни доведе до предлагането на един по-свободен превод тук. Разказва се, че Хера (която иска да си отмъсти за поредната изневяра на Зевс със Семела, от която се ражда Дионис) отнема разсъдъка на Дионис и го кара да полудее, като му предлага вино. От друга страна, самият Дионис постъпва по същия начин с хората като става за тях дарител на виното. Според Аполодор пък Хера дарява безумие на Дионис (и той започва да се скита из Египет и Сирия), когато той открил лозата (вж. *Митологическа библиотека*, III, 5, 1; като откривател на лозата го пред-

ставя и Хезиод, *Дела и дни*, 614). За лудостта на Дионис срв. Омир, *Илиада*, VI, 632, както и Еврипид, *Вакханки*, 298-299. От друга страна малко по-надолу (672d) Платон се противопоставя на възможността боговете да са дали виното на хората като възмездие, а обяснението за това, макар и да не присъства пряко в текста, е свързано с нежеланието боговете да бъдат представени по този начин като лоши и злопаметни.

41 Както се посочва на много места, образованието се разделя между грижите за душата (музика) и тези за тялото (гимнастика), но единствено хоровото изкуство по своеобразен начин обединява тези две сфери, доколкото се състои от песен и музика, но и танцуване (което, като телодвижение, е гимнастика). Като цяло, в тази 'двойствена' представа за образованието Платон не се отклонява от атинския идеал за пайдея – срв. идентичното определение в *Държавата*, II, 376e ("Какво всъщност е образованието? Не е ли трудно да се намери нещо по-добро от откритото преди много време? И така, за телата това е гимнастиката, докато за душите – музиката"), както и по-образното при Аристофан, *Жабите*, 729 ("хора, възпитани в палестри, хорове и с музика", като контекстът и тук представя този идеал като древен).

42 Тук вече не става дума за хоровите танци, а явно за самостоятелните. В оригинала стои изразът παιζόντων ὄρχησις, който превеждаме с 'танцуване на хора, изпълняващи игрови движения', като за тези игри на младежите става дума по-горе (срв. 657c-d), а в 669d-e вероятно точно това танцуване без мелодия е критикувано. Брисон и Прадо превеждат със 'спортни танци' (вж. и бел. *ad locum*: I, 361). За видовете самостоятелни танци като дял от гимнастиката по-подробно се говори в Седма книга – вж. 814e и сл.

43 Става дума за танцувалната страна на хоровото изкуство, т.е. за гимнастиката, към която разговорът обаче не пристъпва веднага, а едва в Седма книга – вж. 795d-796e.

44 За същото законодателство става дума и по-рано, в I, 637d, като тук то бива допълнено. Като цяло картагенското държавно устройство имало много добра слава, за което свидетелства и Аристотел в *Политика* (II, 8, 1272b 24-41), като го определя и като близко до спартанското (а известни са и Платоновите симпатии към спартанската държавна уредба). Колкото до съдържанието на въпросния закон, изложено непосредствено по-долу – за въздържанието от вино по време на война: свидетелство за това откриваме отново у Аристотел, в *Икономика*, I, 1344a 33.

45 За периода на създаване на деца и за поведението на бъдещите родители през него се говори главно в Шеста книга, където отново на тях им се забранява пиянството – вж. 775d.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ТРЕТА КНИГА

1 Платон изобразява най-древното общество – от установяването на държавното устройство до постепенния упадък на добродетелта – в мита за Атлантида, представен в *Тимей* и най-вече в *Критий*. За периодичните катастрофи, на които е подложено човечеството – вж. *Тимей*, 22а-23d. При Платон възрастта на най-старите държави се изчислява на между 9 000 (Атлантида) и 11 000 години (първите египетски царе – срв. II, 656е и бел. *ad locum*). Срв. и *Държавникът*, 268d и сл.; 301е-302b.

2 'Потоп' – κατακλυσμός. Тук, както и на други места в тези начални пасажи на Трета книга могат да бъдат открити паралели с мита за Атлантида от *Тимей* и *Критий*. В случая вероятно става дума за потопа при Девкалион, случил се около 9 000 години преди Солон, след който обаче е имало и други потопи, чийто брой не се уточнява еднозначно (вж. *Критий*, 111а; *Тимей*, 25с), а фактът на тяхната повторителност позволява на Платон да говори на това място в *Закони* сякаш по-общо, като посочва принципно как протича историческото развитие след подобни събития.

3 Става дума все за легендарни персонажи, на които се приписва някакво интелектуално откритие/ изобретателство (за изобретението на Епименид малко по-долу е използвано понятието μηχάνημα), като в ролята си на πρῶτος εὑρετής се споменават и на други места в Платоновите диалози. Дедал е бил автор на статуи, които създавали впечатлението, че са живи (срв. *Големият Хипий*, 282а, *Йон*, 533а-b, *Евтифрон*, 11с; *Менон*, 97d); Орфей бил прочут в песента под съпровод на китара и поезията (срв. бел. 13 и 34 към Втора книга); Паламед изобретил играта на дама или табла, както и числата и буквите (*Апология*, 41b; *Държавата*, VII, 522d; *Федър*, 261b) Марсий и неговият ученик Олимп – свиренето на авлос (*Пирът*, 215а-с); Амфион – свиренето на лира (срв. в друг контекст *Горгий*, 485е и 506b).

4 Критянинът Епименид се споменава като роднина на Клиний в Първа книга, но там е представен като мъдрец и прорицател, който помагал на атиняните и поддържал добрите отношения между тях и критяните (вж. 642d-643a, както и бел. *ad locum*). Тук явно става дума за приписваното му откриване на такова питие, което подтискало глада и жаждата, като съставките му били слез и асфодел (μαλάχη τε καὶ ἀσφόδελος), ако се опрем на свидетелството на Плутарх, *Пир на седемте мъдреци*, 157d-e. Освен това може да се използва и сведението на Хезиод, който намеква за ценните свойства на въпросните съставки (вж. *Дела и дни*, 41).

5 Простодушие – εὐήθεια. В това понятие се преплита идеята за наивност с тази за нещо като добронамереност и честност и според нас тук е употребено по-скоро като положително качество, срв. *Държавата*, II, 369a-372e – елементарното щастие като характеристика на здравата държава.

6 Омир, *Одисея*, XI, 112-115 (превод Г. Батаклиев, С, 1981). '(Нито) правни закони познават' – (οὔτε) θέμιστες (мн. ч. от θέμις); от същия корен е и глаголът, който в оригинала отговаря на 'властва': θεμιστεύω. Θέμις – дума, характерна преди всичко за епическия език, означава най-общо: неписано правило, обичай (срв. лат. fas), съд, съдебна дейност, но и закон, законност, справедливост (а тук явно се отнася до законови положения за отделното семейство; за тази форма на бащина власт – срв. Аристотел, *Политика*, I, 1, 1252b). Тя се среща изключително рядко в *Закони* (вж. напр. IV, 717b – преведено като 'обичайно право'), но в известен смисъл горните значения се покриват от τὰ νόμιμα – вж. определението за тези 'узаконения' в VII, 793a и сл.; срв. и горната реплика на Атинянина (680a).

7 Йонийците са най-древното гръцко население, живяло в Атика, бреговете на Мала Азия, на островите Самос и Хиос. Тук очевидно Мегил ни насочва към спорния въпрос за произхода на Омир, който най-вероятно е бил именно йониец.

8 С помощта на тези примери Платон се опитва да поддържа нишката на разговора, която тръгва още от Първа книга (630b) и според която участниците търсят примери за държавно устройство, насочено към добродетелта като цяло сред вече съществували държави.

9 За властта на старейшината в рода като форма на наследствена царска власт срв. и Тукидид, I, 13.

10 Омир, *Илиада*, XX, 216-218 (превод А. Милев и Б. Димитрова, С., 1976). Втората форма явно съответства на живота на разпръснати по-

селения по склоновете на планината Ида, докато третата – на живота в един голям и обединен град.

11 Харитите, дъщери на Зевс и океанидата Евринома, живеят на Олимп близо до Аполон и Музите. Мястото заслужава отбелязване, доколкото Платон приписва на поета, покрай боговдъхновения характер на неговото творчество (срв. IV, 719c-d : там за поета е казано обаче, че сам той не знае кое от онова, което представя, е истина и кое – не), способността да известява истината, докато по-разпространената представа по времето на Платон е, че музите и харитите са носителки на заблуждението (за това срв. Херодот, II, 120 и Тукидид, I, 21, 1 и I, 22, 4).

12 Събитията около обсадата и разрушаването на Троя са обект на редица епически поеми, повечето от които познаваме само по заглавие. В *Илиада* Омир не стига до края на войната, той е бил описан и цикличeската поема *Разрушаването на Троя*.

13 Подобна участ сполетява мнозина от гръцките герои, участвали в Троянската война. За събитията на Итака до завръщането на Одисей основен източник е Омировата *Одисея*. В трагедията си *Агамемнон* Есхил пък описва убийството на царя на Аргос и Микена след завръщането му в родината, а Еврипид използва гибелта на Ахиловия син Неоптолем в дома му за сюжет на *Андромаха*.

14 Гръцките племена, разрушили Троя, били наричани ахейци; за произхода на по-късното наименование дорийци има различни хипотези, сред които и тази, че то идва от Дорией, син на Неоптолем и Леонаса, което явно е прието и от Платон тук.

15 Явно става дума за вплитането в местната история и генеалогия на митове и легендарни сведения, като границата между едното и другото е била очевидна за съвременниците на Платон повече, отколкото за нас (вж. бел. на Брисон и Прадо *ad locum*: I, 365).

16 'Разговорът ни си идва на думата' – καὶ ὁ λόγος ἡμῖν οἷον λαβὴν ἀποδίδωσιν: макар и да се спряхме на този неутрален превод, нека отбележим, че гръцкият израз използва лексиката на борбата и буквално означава нещо като 'словото ни връща хватката/улучва слабото ни място', а наблюдението над подобни метафори, дори те да се отнасят просто до диалогичната рамка, насочва към правилното разбиране на атмосферата на разговаряне при Платон в цялостната ѝ динамичност и диалогичност както между отделните участници, така и между участниците и самите аргументи. Въпросите за пиенето и музиката заемат голяма част от Първа и Втора книга, но тук разговорът се връща към началната си тема за държавното устройство и произхода на законите.

17 Този привиден детайл – разговорът се провежда в деня на лятното слънцестоене – също допринася за реконструиране на диалогичните обстоятелства, а оттам – и на тяхната обвързаност с философската тема на разговора: неслучайно Платон е поместил осъществяването на разговора, който описва в най-дългото си произведение, в най-дългия ден на годината, а така вероятно насочва и към твърде голямата значимост на неговото съдържание. Срв. при Шьопсдау сведенията по този въпрос, вкл. относно дългия път до светилището на Зевс, накъдето вървят участниците (I, 103), който може да бъде изминат единствено в такъв дълъг ден.

18 Представители на рода на Хераклидите, т.е. потомци на Херакъл и на неговия син Хил: Тимен и Кресфонт са синове на Аристомах, правнук на Хил, а Прокъл и Евристен – синове на Аристодем, т.е. племенници на Тимен и Кресфонт. За това деление на територията на три – срв. Изократ, *Архидам*, 21.

19 Сведение за такава клетва се открива само при Платон (срв. *Критий*, 120с – подобна клетва си дават царете на Атлантида).

20 'Да не променя нещата, които са неизменни' – μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα – букв. 'да не раздвижва недвижимото'. Устойчив израз, който се използва на редица места при Платон. В *Закони* срв. употребата му в VIII, 843а, както и бел. *ad locum*, в която той е обвързан със законодателната дейност на Солон и въпроса за преразпределението на земята и за преместването на граничните камъни), както всъщност е и тук, в Трета книга, макар в случая да става дума за (обичайното за Платон) положително свидетелство за успешната дейност на дорийските, т.е. спартанските законодатели.

Малко по-горе в откъса (684с) следва да се отбележи сравнението на законодателя с учителя по гимнастика и особено с лекаря – това сравнение играе важна роля в Четвърта книга (вж. 719е-722с), където то участва в изграждането на съществената за диалога като цяло опозиция между прости и двойни закони, които съответстват на двата метода в лекарската практика.

21 Според Платон Троя е била част от асирийската държава, основана от Нин (вж. Херодот, I, 96). Разрушаването на Троя в края на Троянската война е второ по ред, защото за първи път тя била разрушена от Херакъл, разгневен на цар Лаомедонт (когото убива), който не му дал обещаната награда – безсмъртните коне на Зевс, – след като той спасил дъщеря му Хезиона от чудовището, пратено от Посейдон отново зара-

ди неспазено обещание от страна на Лаомедонт (вж. Омир, *Илиада*, V, 266-267; 640-642).

22 Отново става дума за царете Хераклиди, а не точно за синовете на Херакъл (вж. бел. 18 по-горе).

23 Пелопидите са всъщност Агамемнон и Менелай, наречени така като потомци (внуци) на цар Пелопс, макар обичайно да са назовавани Атриди по името на баща си Атрей.

24 Превземането на Троя (през XII в.) е било последното голямо общо дело на ахейците като наследници на Микенската цивилизация (а според Тукидид то е първото общо начинание на гърците, вж. I, 3, 1), преди те да бъдат победени от дошлите от север дорийци на границата между II и I хилядолетие.

25 Преди да се затвърдят в Пелопонес, за което говори Платон, Хераклидите многократно се допитвали до Аполон (срв. Изократ, *Архидам*, 17, макар и той да не дава подробни сведения за съдържанието на допитванията). От друга страна, Аполон вече е свързан с Лакедемон и неговата държавна уредба в самото начало на Първа книга (624а).

26 Отбелязваме това място, доколкото с плеонастичния си характер (Брисон и Прадо например пропускат при превода си последната му част – вж. бел. *ad locum*: I, 367), то в известен смисъл е формулно за диалогичния стил на Платон: едно твърдение трябва да е не просто валидно само по себе си, но и да е закрепено в контекста на конкретния разговор от конкретните събеседници.

27 Атинският цар Тезей предизвикал сам смъртта на собствения си син Иполит, след като повярвал на жена си Федра за любовта на Иполит към нея – Тезей проклел сина си и той бил разкъсан от собствените си коне, които изпаднали в ужас пред чудовището, пратено от Посейдон по молба на Тезей. Срв. Еврипидовата трагедия *Иполит*.

28 Тук има игра на думи: в оригинала за 'по-голямата част (на душата)' и за 'множеството (за държавата)' е употребено едно и също понятие: πλῆθος, за което е по-типична втората употреба, но подобен паралелизъм между душата и държавата не трябва да ни изненадва при Платон. Като цяло, и на други места в *Закони* Платон разглежда по подобен начин образованието откъм въпроса за удоволствията и страданията и правилната преценка за тях – срв. напр. 653d.

29 Тази поговорка е обяснена в Лексикона Суда като отнасяща се до напълно невежи хора, защото при атиняните още децата се обучавали както да плуват, така и да четат и пишат (вж. Суда s.v. Μήτε νεῖν μήτε γράμματα ἐπίστασθαι). Тя има и точно латинско съответствие: *Neque*

litteras neque natare didicit, на която се опира и Светоний (*Август*, 64), когато споменава, че Август сам учел внуците си на тези твърде необходими умения.

30 Става дума за фрагмент 169 (ed. Snell) на Пиндар, който познаваме по цитата му в *Горгий*, 484b, а Платон се обръща към него (за да го оспори) и на други места в *Закони* (IV, 715a; срв. и X, 890a, срв. и бел. *ad locum*, както и тълкуването му в Встъпителната студия на Г. Гочев в този том, с. 24-25). Неговият смисъл схематично може да бъде представен така: правото е на страната на силния по закон, а той е цар и на смъртни, и на безсмъртни.

31 Тук Платон се доближава до идеята за това, че философите трябва да управляват, изложена в *Държавата*. Вж. V, 474c: „на едни хора подобава по природа да се занимават с философия и да са водачи в държавата, докато на други не подобава да се занимават с това, а да следват водача".

Относно изложените тук принципи на властта – с 'принцип' превеждаме ἀξίωμα като твърдо закрепено положение, чиято стойност няма нужда от допълнително аргументиране. За тази аксиоматика на управлението вж. още и Встъпителната студия на Г. Гочев в този том, с. 36-39.

32 Хезиод, *Дела и дни*, 40 – мисълта е изказана в контекста на сравнението между по-малкото, но честно придобито богатство и по-голямото, постигнато по безчестен начин. Платон цитира същия стих и в *Държавата*, V, 466c.

33 Извеждането на необходимостта от спазване на мярката в различни сфери и аспекти е общо място както в *Закони*, така и в цялостния комплекс на класическите гръцки ценности. Платон дори говори за специално изкуство, което отговаря за спазването на мярката: ἡ μετρητικὴ τέχνη (срв. *Протагор*, 355d-357d; *Филеб*, 55e; *Държавникът*, 283b-287a, където директно се говори за спазването на мярката в държавническото изкуство). До въпроса за мярката се отнася и изложението за двете равенства в Шеста книга на *Закони* (вж. 756e-758a). Ако искаме да си послужим с пример от друг жанр, нека посочим, че сам Прометей признава, че твърде (т.е. извън-мерно) обича смъртните, за което е и наказан (Есхил, *Прикованият Прометей*, 123). А от конкретното място може да бъде изведено, освен това, и своеобразно определение за състоянието и проявите на надменност (ἐξυβρίζειν) – резултат от 'преобръщането' на мярката, което води и до несправедливост и бива наказвано, защото е престъпно.

34 Става дума за Аполон, а царете близнаци са Евристен и Прокъл, синовете на Аристодем (вж. бел. 18 по-горе), които според предсказанието на Пития заедно поели властта и така в Спарта се установила двойна царска власт (срв. Херодот, VI, 51-52).

35 Става дума за учредената от Ликург герузия, състояща се от 28 старейшини (вж. Плутарх, *Животопис на Ликург*, 5). В рамките на спартанското държавно устройство герузията е аристократичният елемент.

36 Става дума за цар Теопомп, живял 130 години след Ликург, който учредил ежегодната длъжност на петимата ефори, които надзиравали двамата царе (вж. Плутарх, *Животопис на Ликург*, 7). Тази длъжност се определя както като тираничен елемент в държавата, така и като демократичен, доколкото все пак ограничавала властта на царете (срв. Аристотел, *Политика*, II, 9, 1270b 6-17; Ксенофонт, *Лакедемонското държавно устройство*, 8, 4). Срв. и опита за определяне на спартанското държавно устройство, който прави спартанецът Мегил в IV, 712d-е. Срв. Хдт за ефорите от Ликург. Ликург легендарен

37 Вж. бел. 18 и 34.

38 Според Брисон и Прадо (I, 370) опитът на Платон да определя по този начин – като срамно – поведението на гърците по време на Гръко-Персийските войни е неочакван, дори парадоксален и затова изисква такова по-дълго аргументиране.

39 Малко по-горе в откъса (692d) става дума за Лакедемон, Месена и Аргос (вж. 683с и сл.). За война между Спарта и Месена по това време няма други свидетелства (макар Платон отново да намеква за такава в 698е). Поведението на Аргос по време на Гръко-Персийските войни също не е съвсем ясно, но, както намеква Херодот, вследствие на получено предсказание, те решили, че не трябва да се бият срещу персите, или дори да се съюзят с тях (вж. VII, 148- 152).

40 Вероятно става дума за практиката да се изселва покореното население, която в общи линии прилага и Дарий срещу еретрийците (вж. Херодот, VI, 119-120, както и по-долу тук: 698c-d; епизодът е предаден от Платон още в *Менексен*, 240b-c и в *Софистът*, 235b-c).

41 За видовете държавно устройство вж. *Държавата*, VIII, *passim*, както и *Държавникът*, 301c-303b. Вж. и коментара на Брисон и Прадо към това място (I, 371), които посочват като негова специфика психологическата и антропологическа перспектива, дадена на изследването на държавните устройства в *Закони*.

42 Става дума за Кир Стари, цар на Персия (559-529), на когото е посветена *Киропедия* на Ксенофонт. Платон, макар като цяло относно персите

да следва разказа на Херодот, в отделни положителни оценки за персийската монархия се доближава до Ксенофонт.

43 Камбис (първороден син на Кир) управлява до 521 г., самият той остава без наследник и след смъртта му властта е поета от Дарий, син на персийския управник Хистасп. Дарий управлява до 486 г., наследен е от сина си Ксеркс, който трябвало да довърши започнатите от Дарий Гръко-персийски войни. На Дарий се приписва разделянето на персийската империя на провинции – сатрапии, за което става дума и по-горе (вж. бел. 40).

Колкото до желанието на Атинянина да си послужи с тези исторически събития като с прорицание, то тук отново срещаме многопластовостта на Платоновата диалогичност, при която се застъпват и преплитат различни типове аргументация, като в случая можем да добавим, че чрез пророческия тон се засилва усещането за боговдъхновеност на разговора като цяло, а се открива и паралел между важното в съдържанието на разговора (Платон често изтъква значението на допитването до оракули за съответните исторически събития, вж. и бел. 25 по-горе) и неговата формална организация (самите участници си служат с нещо като предсказания).

44 Тук Платон намеква за разпространената представа за пълното щастие на персийските царе (срв. напр. *Апология*, 40d; *Горгий*, 470 е). За възпитанието на децата в Персия – вж. и Херодот, I, 135-137.

45 При опита си да вземе властта от Лъже-Смердис, Дарий организирал заговор с шестима знатни перси, т.е. те били общо, заедно с него, Седмина (вж. Херодот, III, 68-79).

46 За Ксеркс вж. бел. 43 по-горе. Завръщането му в родината след тежката загуба от гърците в края на Гръко-Персийските войни се превръща в тема на Есхиловата трагедия *Перси*.

47 Това е обичайната титла на персийските царе: Μέγας Βασιλεύς.

48 Срв. 691d.

49 Тази добавка, както става ясно от предходните реплики, е благоразумието, макар на пръв поглед да е учудващо, че Платон го определя по този донякъде принизяващ го и лишаващ го от самостоятелно значение начин, но това е оправдано в контекста. А на това място отново срещаме интересни методологически забележки, също на пръв поглед парадоксални: след като Атинянинът одобрява признанието на Мегил, че не може да отговори с 'да' или 'не', добавя, че някои въпроси са подостойни вместо отговор да получат 'безсловесно мълчание' (ἄλογος σιγή), но въпреки това не оставаме с усещането, че това прекъсва

диалога, по-скоро обратното – допълнително се убеждаваме в зависимостта на самото диалогично протичане от конкретните диалогични обстоятелства и разглеждани проблеми, а оттук и ни подканя към предпазливост при оценяване на по-кратките отговори на по-пасивните участници в Платоновите диалози като изцяло формулни, формални и несвързани с развитието на дискусията във философски план.

50 Това вече е възложено на законодателя в I, 631е.

51 Тази тристепенна структура на благата – свързани с душата, тялото, собствеността (движима и недвижима) – е отразена в целия диалог и влияе и върху структурата на законодателството, което включва закони както за образованието и телесните упражнения (за което е говорено доста и до този момент), така и, разбира се, за собствеността; това триделение се запазва и в 'чисто' законодателните книги от Шеста нататък.

52 Невъзможността да разчита на собствените си граждани да я защитават от врагове, е белег за упадък на държавата, но навярно е било в известна степен факт в съвременната на Платон Атина.

53 Тахо-Годи привлича в коментара си към това място образа на крайното робство от съня на Атоса (майката на Ксеркс) от *Перси* на Есхил (181-189): присънили ѝ са се две жени – едната в персийско, другата – в дорийско облекло, които Ксеркс впрегнал в колесницата си, като първата, за разлика от втората, е покорна и горда с робството си.

54 'Съсловие по имуществен ценз' – τίμημα. Тук вероятно става дума за разделянето на гражданите в Атина на този принцип от Солон, за което сведения дават Аристотел (*Атинската полития*, 7) и Плутарх (*Животопис на Солон*, 18). За по-подробно представяне на проблема в контекста на *Закони* – вж. V, 744b и сл., VI, 754е и бел. *ad locum*.

55 Датис бил персийски военачалник, стоял начело на флота и завладял островите в Егейско море, но в битката при Маратон бил разбит. Както и за другите събития около войната между гърците и варварите, и за този епизод става дума в *Менексен*, 240а и сл. (диалог, посветен на принципите на създаването (на пародия) на надгробно слово за падналите в битки атиняни, който затова се опира на множество исторически събития).

56 Еретрия се намира на остров Евбея, който от своя страна бил близо до бреговете на Беотия и Атика.

57 За евентуалната война между Спарта и Месена вж. бел. 39 по-горе. Вж. и *Менексен*, 240c-d за Платоновата версия за тези събития.

58 Прокопаването на планината Атон на Халкидическия полуостров, как-

то и построяването на мост над Хелеспонта, за да могат корабите на Ксеркс по-лесно да стигат до Гърция, се посочва като една от основните му прояви на хюбрис и така – причина за разгрома на персите. За това става дума в *Перси* на Есхил, както и при Херодот (срв. VII, 22-24); в *Менексен* Платон не споменава обаче този епизод.

59 В откъса като цяло Платон иска сякаш да изтъкне смелостта и 'самотността' на атиняните, затова вероятно не споменава тук например за битката при Термопилите, в която победата се дължала в по-голяма степен на спартанците.

60 Броят на персийските кораби не е ясен, но численото им превъзходство е сигурно.

61 И за края на описанието на тези събития важи казаното в бел. 59 по-горе.

62 Идеята за робуването на народа пред законите (особено ако те са създадени от добри законодатели) не отменя неговата свобода, а дори я гарантира (срв. и IV, 715a-d). Доброволното отдаване на това робство е било смятано за обща черта на гърците, както показват и думите на спартанеца Демарат пред Ксеркс у Херодот (VII, 102-104), а това се отразява и в почитането на почти идеализираните закони на древните законодатели, както показва и разглежданият тук откъс.

63 Химн – солова или хорова песен в чест на боговете; трен – оплаквателна песен, пеан – хорова песен, най-често в чест на Аполон, дитирамб – песен в чест на Дионис, който и сам бил наричан така (етимологията на понятието е неясна), както и Аполон бил наричан Пеан (вж. II, 664c).

64 Като музикален термин 'ном' означава дълго стихотворение, изпълнявано като песен под съпровод на китара (имаме запазен един ном от Тимотей от Милет със заглавие *Персите*) при строго спазване на тоналността, и е омоним на νόμος, закон, като Платон в някои случаи се възползва от тази омонимия – срв. IV, 722d-e, VI, 775b, VII, 799e. Срв. определението за ном при Псевдо-Плутарх, *За музиката*, 6, 1133c.

65 Тук се повтарят някои от темите на Втора книга, най-вече във връзка с критерия за това, кой може да оценява дадено музикално изпълнение, както и за актуалното неспазване на основни положения при създаването на музикални произведения. Срв. II, 657c-659c. Тук отбелязване заслужава и самото определение 'театрокрация' (което при Платон се среща само тук, в 701a) за актуалното състояние в музиката – става дума за управлението на цялата театрална публика в театъра (а оттам и управлението на Атина е такова), което не е нещо добро (за разнообразното множество на посетителите на театрите, вкл. жени, деца, роби – срв. *Държавата*, X, 604e, а в *Закони* – още VII, 817c).

66 Подобно незачитане на принципите на властта (представено по-горе, 690a-c) напомня за характеристиките на демократичното държавно устройство, когато всичко е „препълнено със свобода“, според *Държавата*, срв. VIII, 562d-563d. За (не)подчинението на законите вж. и бел. 62 по-горе.

67 За Титаните, деца на Уран и Гея, запратени в Тартара от Зевс, вж. Хезиод, *Теогония*, 617-626 и 716-735. Според някои антични коментатори на Платон обаче в случая става дума не за подобно сравнение (както твърди Цицерон в *За законите*, II, 2, 5), а за орфическата легенда, според която от пепелта на Титаните, след като Зевс ги поразил с мълнията си, защото били изяли Дионис-Загрей, се родили смъртните хора (вж. напр. Олимпиодор, *Коментар към Федон*, 61c; за съвр. библиография по тълкувания на мястото – вж. Шьопсдау, I, 514-516).

68 Тази поговорка означава горе долу следното ‘да се падне от високо/ от облаците’, доколкото се отнася до хора, които се захващат с езда, но всъщност не могат и с магаре да се справят. Това сведение ни го дава Лексиконът Суда (Суда, s.v. Ἀπ' ὄνου καταπεσών); така е използвана поговорката при Аристофан, *Облаците*, 1273; отново Суда обаче посочва играта на думи, на която се опира Платон именно на това място от Закони: ἀπ' ὄνου (‘от магаре’) звучи точно като ἀπὸ νοῦ (‘от ума’), така че би могло образът да се обърне до значение от типа на ‘да изгубиш ума си’. В случая, обаче, за да избегне това възможно и явно популярно двусмислие, Платон добавя между предлога и името, форма от неопределителното местоимение (ἀπό τινος ὄνου) и така се придържа към първото тълкуване на израза, макар и отнесен до трудностите в разговора. Платон употребява поговорката още във *Федър*, 260c.

69 Същото твърдение вж. по-горе в тази книга – 687e, 693b. Разбира се, можем да отбележим и типичното при Платон връщане назад, към вече изказани твърдения, което, както е и тук, е и опит съгласието върху тях също да бъде повторно изказано и затвърдено; подобни обобщения, от друга страна, са сякаш по-чести именно в края на големи откъси – в случая в края на Трета книга.

70 Отбелязваме това място, защото тук за първи път се споменава колонията (ἀποικία), с чието основаване критяните са натоварили кнососците и домакинът на разговора – Клиний – се е оказал сред десетимата мъже, които да се заемат с това начинание, което включва и подбирането на корпус от закони – местни и чужди – за новия град (който, както отбелязахме в бел. 3 към Първа книга, макар също да има полисна организация и макар казаното за него да се отнася и принципно до всяка

държава, все пак по-често ще наричаме именно ‘град’, а не ‘държава’). Относно диалогичната рамка на *Закони* следва да обърнем внимание как тя не е съсредоточена в самото начало на диалога, а търпи сериозно развитие и тук, като едва сега е въведен конкретният повод, свързан с политическата дейност на един от събеседниците, за продължаване на вече започнатата дискусия върху законодателството. Но дори този повод да звучи реално само в рамките на литературния текст, а всъщност да е фикционален, то още тук директно е указано, че това, с което решават да се заемат тримата участници, е създаването на словесен модел (702 d: τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν), на нещо като скица на бъдещата държава, който и затова – Платон насочва натам читателя – е зависим не само от конкретни исторически обстоятелства (и не трябва да бъде обвиняван в непоследователност в този аспект), но и от правилата на разговора и има само примерен характер, който е най-валиден точно в описания контекст, при който трима възрастни мъже се движат към светилището на Зевс.

71 Отново става дума за поговорка. Платон я употребява и във *Федър*, 242b (Федър се обръща към Сократ, когато той се кани да произнесе второто си слово в отговор на Лизиевата реч за предимствата на невлюбения): смислово се отнася до някой, който носи добри вести.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ЧЕТВЪРТА КНИГА

1 Тук името на бъдещата колония изобщо не се споменава, но по-натътък на няколко места се назовават жителите ѝ – магнети (вж. VIII, 848d; IX, 860e; XI, 919d; XII, 946b; 969a); самият град обаче остава неназован – той се означава просто като ἡ Μαγνήτων πόλις. Този пропуск несъмнено не е случаен – името по-скоро е без значение (така е казано в XII, 969a, в самия край на *Закони*, с добавката, че името ще бъде дадено от някое божество: това е своеобразно затваряне на темата, след като същия мотив за бога епоним откриваме и тук, в 704a, където тя се отваря), защото диалогичните персонажи се опитват да създадат и конкретно законодателство за ‘Магнезия’, но много повече да очертаят неговите принципни положения като модел и за други бъдещи държави.

2 Един стадий се равнява на около 180 м., т. е. в случая става дума за отдалеченост от морето на около 14-15 км.

3 Мотивът за нееднозначната близост на морето до градовете на хората е често срещан в текстове от различни жанрове на старогръцката литература. Това е обяснимо с реалната близост между гърците и морето, дължаща се преди всичко на особеностите на гръцкия релеф и цялостното географско разположение (силно накъсана брегова линия, множество острови...). Но още епическите поети, въпреки богатството и образността на морската лексика, които могат да ни подведат за една твърде романтична атмосфера в отношенията между хората и морето, предупреждават за опасностите, които носи със себе си по-близкото и най-вече неподходящо организирано общуване с морето. Тези опасности могат най-обобщено да се представят сякаш като резултат от неустойчивост: било покрай променливите природни условия, от които човекът по вода е по-зависим, отколкото по суша, било покрай съмнителните нрави, които могат да нахлуят заедно с вълните и стоките на търговските кораби (за което тук споменава и Платон). В този смисъл, доколкото един от основните въпроси в *Закони* е как да се осигури устойчивост (както за законите, така и, главно чрез тях, за държавата като цяло), то не следва да се учудваме, че Платон е доста категоричен в негативната си оценка за морето, макар да се опитва да спази мярката и тук, като все пак директното му определение е, че близкото море е както сладко, така и солено-горчиво за хората. Някои от по-известните примери за обсъждане на темата в други литературни текстове са: казаното от Хезиод в *Дела и дни* за желателното избягване на прехранване чрез морето, ако друго е възможно – вж. 236 и сл. А дори и цялостната сюжетна структура на *Одисея* води към 'отдалечаване' от морето: Одисей, героят, постигнал сякаш най-много победи сам срещу морската стихия, който има съзнание и за цивилизационната роля на контактите, които морето създава (срв. разказа за посещението при циклопите в Девета песен), накрая на поемата все пак закопава греблото си и се заклева никога вече да не тръгва по море. До казаното от Платон с оглед на съдбата на държавата най-сериозно се доближава възгледът на Аристотел, изразен в *Политика*, VII, 6, 1327 a-b.

Колкото до твърдението на Атинянина малко по-горе, в 704b, че все пак бъдещата колония ще има най-добрите възможни пристанища – то все пак не трябва да ни учудва, – вероятно именно така Платон се опитва да набави допълнителна устойчивост покрай даденото от случая и създаденото от хората (а това натрупване на 'дадености' се следи в

пасажа като цяло), ако се наложи все пак да се общува с морето, както и като възможност за защита в случай на морско нападение, както и Аристотел (пак там) аргументира необходимостта от развиване на морската сила в определени размери.

За отношенията между гърците и морето – вж. изследването на Albin Lesky: *Thalassa. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien: „Rohrer", 1947.

4 В това своеобразно второ начало на дискусията вече по-конкретно и отнесено до бъдещата критска колония разговорът отново се насочва към огрaгизирането на държавата с оглед на цялостната добродетел (вж. I, 625c-631d, срв. и III, 688a-b).

5 На това място Минос е пример за владетел, който по-рано от останалите овладял морето и се опитвал да получава от него именно сигурни печалби (затова и се борил срещу пиратството) – вж. Херодот, III, 122; Тукидид, I, 4; 8. В случая става дума за войната на Минос с атиняните, след като в Атина бил убит синът му Андрогей, в резултат на което атиняните трябвало през девет години да му принасят в жертва седем младежи и седем девойки, които били пускани в лабиринта на Минотавъра (вж. Плутарх, *Животопис на Тезей*, 15).

6 Тук става дума за популярния в архаичната лирика (най-вече ямбическа и мелическа) мотив за 'изгубения щит' – от тази загуба войнът не се срамува, доволен, че е спасил живота си, което всъщност представлява сериозно преобръщане на героическата етика от епоса (и елегията). Вж. Архилох (фрагм. 5, ed. West), срв. фрагментите с подобно съдържание у Алкей (срв. и сведението за него при Херодот, V, 95) и Анакреонт.

7 Омир, *Илиада*, XIV, 96-102 (превод А. Милев и Б. Димитрова, С., 1976).

8 Пентеконтарх – водач на отряд от 50 човека, тук – началник на 50 гребци на един кораб.

9 Както в Трета книга, тук също могат да бъдат правени редица паралели с казаното за Гръко-Персийските войни – и особено за поведението на отделните участници от гръцка страна – в *Менексен*. За битката при Саламин – вж. пак там, 241a-c; 245a.

10 За битките при Маратон и Платея – вж. отново *Менексен*, 240c-241c; 245a.

11 Срв. *Менексен*, 241a.

12 Тук явно има объркване, защото Пелопонеският Гортин не се е намирал в Арголида, както твърди текстът, а в Аркадия; освен това, макар да се посочва и неговата слава, то по-известен сякаш винаги е бил

критският Гортин (където върху каменни плочки е намерен известният *Гортински законник*, който редом с *Атинската полития* на Аристотел е сред малкото запазени сравнително цялостно антични конституции); критския Гортин го споменава и Омир – *Илиада*, II, 646; *Одисея*, III, 294.

13 Вероятно отново става дума за пословична фраза, която, от своя страна, се доближава до две отделни Платонови метафори: метафората на важното за единството на самата държава единодушие (срв. по-долу V, 379b-d; VIII, 838c-e), и на душата като колесница, като описаният тук впряг съответства в най-висока степен на равновесието в колесницата на божествената душа (срв. *Федър*, 247a-b).

14 Оттук до 709d, дори и по-надолу, са представени 'двигателите' на законодателната дейност и изобщо на уреждането на човешките дела: това са: боговете, случайностите (случай и благоприятен момент), човешките изкуства (става дума за технически, специални умения, каквито са тези на кормчията и лекаря, а такива, излиза, са и уменията на законодателя). Интересен е и глаголът, чрез който е описана намесата на бога и случая в 709b: διακυβερνάω, който също принадлежи към корабната лексика и най-напред означава точно 'кормчия съм, управлявам кораб' – т. е. и на божествените регулатори на човешките дела тази роля им е приписана като сходна на изкуствата, които трябва да владеят човешките управители, а освен това този образ принадлежи към богатата метафорика около образа на държавата като кораб (която метафорика няма пряка връзка с положителното или отрицателно оценностяване на присъствието на морето, за което по-горе стана дума – срв. бел. 3 по-горе) – вж. напр. VI, 758a-b.

15 εὐτυχής (което превеждаме 'с късмет') като определение за тирана тук не се отнася до неговото лично щастие, а до това, случаят да е на негова страна (особено ако той владее изкуството си) в смисъла на описаната по-горе тройна регулация на човешките (вкл. управленските) дела.

16 Става дума за промяната в държавното устройство, която – независимо дали към по-добро или към по-лошо – зависи от носителите на властта. Малко по-надолу Атинянинът твърди, че това вече многократно е било посочвано в техния разговор, но директно до този момент в *Закони* подобно твърдение не е изказвано (все пак срв. напр. III, 683e – за упадъка на дорийските държави), затова навярно то може да бъде съотнесено с казаното в същия дух в *Държавата*, в рамките на подробното изложение на държавните устройства в Осма книга (вж. 545d:

πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται – тук интересен е образът на допълнително стеснената представа за междуособица: тя не се заражда само вътре в държавата, но и вътре в самия управляващ, като тогава е не по-малко опасна, доколкото води именно до промяна на държавното устройство, а според *Държавата* това обикновено е към по-лошо.)

17 За Нестор, царя на Пилос, един от най-възрастните участници в Троянската война, прочут именно със съчетанието от красноречие (ἡδυεπής) и благоразумие (ἐῢ φρονέων) – вж. Омир, *Илиада*, I, 247-253.

18 Тук в методологически план за пореден път се сблъскваме с интересна образност: в предходната реплика, Атинянинът е предложил да се захванат да моделират/ извайват законите със слово – тоест, резултатът отново ще бъде словесен модел, но като че ли вече на по-високо ниво – не просто като скициране, но и като придаване на форма; от друга страна, това ще става като на игра, но все пак игра на възрастни, разумни хора – за игровия характер (приет със съгласие от събеседниците) на разговора върху законите – срв. III, 685a.

Вторият интересен момент в 712b е молитвата към божеството, което би могло, ако е благосклонно, да им помогне при основаването на града – очакването на божествена помощ съпътства разговора от самото му начало, но на малко места има такава разгърната молителна формула, а не просто споменаване на божественото присъствие. За значението на молитвата за всеки разумен диалог по сериозна тема и за нейните елементи вж. *Тимей*, 27c-d. Срв. още *Федър*, 237a; *Филеб*, 25b; 61b; *Критий*, 106a; 108c-d; а в *Закони* още: X, 887c; 893b.

19 За лакедемонското държавно устройство – за неговата древност, както и за длъжността на ефорите – вж. III, 691d и сл. Колкото до трудностите то да бъде определено – те не спохождат единствено Платоновия персонаж Мегил, а са били споделяни от всички гръцки автори, които се захващат с този въпрос. В *Държавата* Платон, в контекста на учението за душата, предлага за него нов термин: тимокрация/ тимархия (VIII, 545b), а от своя страна Аристотел изтъква, че именно този смесен характер на политията в Спарта ѝ е донесъл стабилност (*Политика*, II, 6, 1265b 33 и сл.).

20 Както се изяснява нататък, става дума за Кронос. По повод предходната реплика: в нея се говори за управлението на ума (за нещо като 'ноокрация'), но не трябва да се забравя звуковата близост между ум (νοῦς) и закон (νόμος), на която Платон се опира и малко по-долу (срв. 714a), така че от контекста бихме могли да очакваме и наименование

на държавното устройство 'номокрация', доколкото властта при него ще е именно на закона (срв. бел. *ad locum* на Брисон и Прадо: I, 384, с други препратки към сходни места в диалога).

21 В случая привличането на мита не нарушава диалогичния тон (доколкото е монологичен разказ, но всъщност в диалозите такова нарушаване се случва евентуално само на персонажи, които по принцип не владеят принципите на правилното разговаряне), дори подпомага изясняването на някои образи и твърдения. Срв. *Държавникът*, 268d-e: там добавянето на мит към разсъжденията е представено като игра, а и в *Закони* разсъжденията върху законодателството са представени като разсъдителна игра (вж. бел. 18 по-горе).

Следващата реплика на Клиний според някои издатели е част от горната реплика на Атинянина, докато началото на неговата следваща реплика е отговорът на Клиний. Ние не се съобразяваме с това разминаване, но не предаваме Клиниевата реплика като въпрос, каквато е тя според някои издания.

22 За Златния век по времето на Кронос вж. Хезиод, *Дела и дни*, 109-126, срв. и *Държавникът*, 269a-272d (това всъщност е митът, за който става дума по-горе – вж. бел. 22). В описанието, което му дава Платон, превеждаме εὐδαίμων с '(да имат) щастлив демон', доколкото тук етимологията на понятието е от значение, след като именно родът на демоните се е грижел за това благоденствие на хората тогава (срв. бел. 12 към Първа книга). С 'да живеят безметежно' пък предаваме ἀστασίαστα ἀπηργάζετο, за да бъде обвързана тази форма на живот и с още едно благо – липсата на метежи и междуособици (στάσις).

23 За свързването на ума/ мисълта със закона – вж. по-горе бел. 20; а това определение (а *Закони* не ни предлагат много експлицитни определения за закон) – τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον – се гради върху още едно обвързване (за което има и етимологически основания): между закон и разделяне/ разпределяне. Върху тази етимологическа връзка се гради и *Държавникът,* 297a-b.

24 Срв. *Държавата*, I, 338e–339a: от репликата на Тразимах става ясно, че всяка власт издава закони, които да са от полза за нея самата, което в крайна сметка означава, че справедливото е полезното за по-силния: Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ συμφέρον... αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

25 Отново става дума за разсъждения, които се опират на фрагмент 169 на Пиндар, който е нашироко разтълкуван в *Горгий*, вж. 483d и сл., а

Платон препраща към него и на други места в *Закони* – вж. напр. III, 690b и бел. *ad locum*.

26 Тези принципи на управлението (ἀξιώματα τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι) са изредени в Трета книга, в близък до този контекст, отново в рамките на задочен диалог с Пиндар, както е и тук – вж. 690а-с.

27 Вж. бел. 25 малко по-горе. Стихът на Пиндар, който се посочва тук, гласи: ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον (фрагм. 169, 3, ed. Snell), подлогът е νόμος от първия стих на фрагмента.

28 Ръкописите предлагат разночетения тук – вместо за 'служба на боговете' (τῶν θεῶν ὑπηρεσία) би могло да става дума за 'служба на законите' (τῶν νόμων ὑπηρεσία); ние следваме четенето на Бърнет.

29 За доброволното подчинение на законите като белег на свобода и като характерна черта на гърците – вж. по-горе III, 700а и бел. *ad locum*.

30 Острият/ проницателен поглед съответства на проницателния/ остър ум, който не е характерен за младите (иначе твърдението би било парадоксално), а това съответствие е типично за гръцката мисъл – и героите на Омир 'мислят с очите си' (срв. напр. *Илиада*, III, 21; V, 95; XX, 419 и т. н. – примери, в които глаголът νοέω обединява обхващането с поглед и с мисъл), а във *Федон* също е казано, че мисълта възниква с помощта на зрението и другите сетива (вж. 75а).

31 Вероятно тук е отразен орфически стих, отнасящ се до Зевс, както предполага схолиастът към мястото. Срв. още *Тимей*, 33d–34d.

32 Правдата – δίκη: срв. нейния образ на наказваща с меч беззаконието във *Вакханки* на Еврипид (992 и сл.; 1012 и сл.).

33 За (не)спазването на мярката вж. III, 691с и бел. *ad locum*. Относно подобното, на което му е приятно подобното (вместо 'приятно' за φίλον е възможен и превод 'близко, присъщо') – срв. Омир, *Одисея*, XVII, 218; *Лизис*, 214а (Платоновия диалог, който търси определение именно на 'приятното/ приятелството'); *Горгий*, 510b. Колкото до мисълта, която е изказана непосредствено по-долу – че богът е мярка на всички неща – то несъмнено тук има умишлено преобръщане на Протагоровата сентенция: 'Човекът е мярка на всички неща' (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος: DK, B 1), срв. *Теетет*, 152а, *Кратил*, 385е).

34 Тази йерархия на божествата (макар самият текст да звучи донякъде неясно и объркано) е проста в сравнение с по-късните деления на божествата при неоплатониците (срв. напр. Прокъл, *Коментар към Тимей*, III, 197, 12-20). Колкото до разделянето на боговете на 'четни' и 'нечетни' – то трябва да е под питагорейско влияние и да отразява представата за нечетното число като неделимо и устойчиво, затова и

предназначено за небесните богове – представа, която отново се приема и от неоплатониците (срв. Прокъл, *Коментар към Тимей,* II, 145, 18 – в пасажа се говори конкретно за Атина).

35 Немезида, за разлика от Дике, има по-конкретни функции: тя разпределя (което подсказва и етимологията на името й) наказанието и възстановява нарушеното равновесие (срв. Хезиод, *Теогония*, 223).

36 Тук с 'образец' предаваме τύπος, като в случая не се набляга само на примерния, 'образцов' характер на разгледаните по-горе норми, но и на необходимостта всички отделни образци да бъдат събрани на едно място и използвани така от законодателя, като своеобразна добавка към същинските закони; така според нас вече разговорът се насочва към представянето на прелюдията като първа съставка на всяко законодателство малко по-долу, а същевременно вече се разглежда и убедителността на законодателя.

37 Хезиод, *Дела и дни*, 289-292 (превод Станка Недялкова, С., 1988).

38 За боговдъхновеността на поетическото творчество вж. и III, 682а – там обаче поезията покрай божествения си произход е твърдо обвързана с истината, което е по-нетипично за гръцките представи и се различава и от смисъла на този откъс (вж. и следв. бел.).

39 Въпросът за Платоновото отношение към поезията именно като към подражателно изкуство и неговата критика към поетите се гради до голяма степен върху аргумента, представен на няколко места и в *Закони* – поетът не може да оценява правилно кое от подражанията му е добро и истинно и кое – не; върху това се говори почти изцяло във Втора и в Трета книга на *Държавата*; пак там, X, 607е-608а; срв. и *Йон*, 533с-535а – оттук и потребността работата на поетите да бъде наблюдавана, за да може удачно да се използва за образователни цели.

40 Според Тахо-Годи (срв. бел. *ad locum*, с. 742) мястото е ценно като сведение за разнообразните занимания на робите в Атина (докато Платон обикновено говори за лекари, които са свободни граждани, такъв е например един от персонажите в *Пирът* – Ериксимах), които са съответствали до голяма степен на заниманията на свободните. За спорния исторически характер на подобно тълкуване на това сведение от *Закони*, вж. по-подробно при Шьопсдау, II, 237 и сл. Действително, Платон все пак е придал известна условност на твърдото разграничение, според което робите са лекувани от лекари, които са роби, а свободните – от свободни: това става 'в повечето случаи', така че от този, а и от някои други детайли бихме могли да приемем, че определянето на едните лекари за свободни, а другите – за роби е метафора, чрез която

се определя същността и стойността на двата типа лекарска практика. Към разграничението между двата типа роби Платон се връща в Девета книга, като там доближава втория тип лекуване до философията и преподаването на изкуството, а така до философията и правилното образование се доближава и законодателната дейност, след като законодателят често е сравняван със свободния лекар – вж. IX, 857c-e.

41 За да обясни същността на двойния и простия закон, Платон пристъпва най-напред към закона за брака, като обяснява предната му позиция в законодателството. На тези въпроси са посветени и голяма част от разсъжденията в Шеста книга, вж. особ. 773a и сл. Колкото до използваните при двойния закон аргументи – отчасти те са застъпени и в други диалози и в друг контекст, срв. напр. (във връзка с вродения у всеки човек стремеж към безсмъртие) казаното в речта на Диотима в *Пирът*, 207d-208.

42 Тук има разночетения, ние се придържаме към варианта на Бърнет: на 'схватка' съответства μάχην (и така се подкрепя идеята за 'силовия' характер на законодателната дейност, който Платон иска да смекчи чрез прибягването до средствата на убеждаването), но според други ръкописи там стои ἀρχήν (власт) или ἀνάγκην (необходимост).

43 Както бе посочвано по-общо и преди, тези няколко пасажа от Четвърта книга, посветени на прелюдията към законите, са сред най-коментираните законодателни техники, които текстът ни предлага. Те са особено важни за разбиране на статута и действието на законите, които проектират и скицират събеседниците. Ние избираме за превод на προοίμιον 'прелюдия', като осъзнаваме, че така допълнително приближаваме Платоновите закони до някакви литературни, дори музикални образци, въпреки че бихме могли и по-неутрално да говорим за 'встъпление', или дори да се доближим до модерната юридическа терминология с 'преамбюл', но както показва самият текст, сякаш наистина сме подканени да търсим модел на тази несъздавана до този момент прелюдия към законите и в музическата сфера, което не би трябвало да е странно, след като законите за музиката, от друга страна, заемат сериозен дял от законодателството като цяло. Както законодателят се нуждае не само от законовото предписание *strictu sensu*, но и от такъв логос, чрез който да убеждава гражданите в правилността на закона, така и Платон, дори в диалога върху законите, се нуждае от реторически и митологични пасажи, за да легитимира своята законодателна философия. А доколкото и в *Закони* Платон е не само философ, но и писател, е съвсем естествено той да търси образци и аргументи за своя-

та прелюдия към законите в другите литературни жанрове (най-вече ораторската реч) и изобщо в това, което е естествено за всяко слово (срв. 723a; d). По-нататък Платон разграничава и два типа прелюдии – към цялото законодателство и към отделните закони (вж. 723b-c; срв. и бел. 46 по-долу), а тяхното донякъде нестройно присъствие в следващите книги, в които се излагат самите закони, също показва тяхната жанрова неустановеност до този момент, както и, от друга страна, загрижеността на самия Платон за това, каква прелюдия би била най-подходяща като рамка за всеки отделен закон. За смисъла и контекста на законодателната прелюдия вж. и Встъпителната студия на Г. Гочев към този том, с. 23-31.

44 Името на Мегил липсва в оригинала, но контекстът подсказва, че става дума за него.

45 Според схолиаста тук става дума за поговорка, която идва от обичая да се принася жертва за втори път, ако първата е била неблагоприятна, и се използва и в други случаи, когато първия път нещо става обратно на нашето очакване. А за някои правила на тази игра (нещо като табла или дама) става дума и в V, 739a; X, 903d.

46 По-горе, в IV, 718b-c, вече е намекнато, че има нужда от по-дълго изложение относно това, какво трябва да очакват гражданите в етически план, а от предварителни уточнения има нужда и етическото изложение в Пета книга, така че реално, както текстът казва направо, общата прелюдия към законите завършва в V, 734e, откъдето започва същинското законодателство. Като обща прелюдия към всички закони, и то като най-добрата и най-красивата изобщо (ὑπὲρ ἁπάντων τῶν νόμων κάλλιστόν τε καὶ ἄριστον προοίμιον), се разглежда и прелюдията към закона за нечестивостта по-нататък, защото тя обяснява ролята на боговете като гаранти на справедливостта сред хората (X, 887b-c).

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПЕТА КНИГА

1 Вж. и XI, 931d.

2 „С най-близко по род" предаваме οἰκειότατον. Следващите разсъждения на Платон са в съгласие с написаното за човешката душа в останалите диалози: че отговорът на въпроса: „Що е човекът?", се обвързва с разбирането за душата (вж. *Алкивиад*, I, 129e и сл.); че при човека има

изобщо две съставки – една, която управлява (душата), и една, която робува (тялото); че и в самата душа (или в областта на душевното при човека) има различни съставки, които заслужават различна почит и грижа (вж. *Държавата*, IV, 440e и сл.; *Федър*, 253c и сл.; *Тимей*, 89e и сл.).

3 Демоните и героите.

4 Платон постоянно си служи с двузначността на думата τιμή– грижата, почитта, която едно нещо изисква и заслужава, но и неговата стойност, ценност, цена, с оглед на която се полага тази грижа. По такъв начин в *Закони*τιμή се оказва среден термин за етическата и прагматичната икономия.

5 Родено от земята – γηγενές. Това напомня и мита за „родените от земята" (γηγενεῖς) в *Държавата*, III, 414c и сл. Вж. и в *Софистът*, 248c и сл.; *Държавникът*, 269b и сл.

6 Вж. и V, 743e.

7 Този Платонов аргумент е част от централния за политическите диалози въпрос дали несправедливият действа съзнателно и умишлено, или действа несъзнателно и неумишлено. Конкретно за ефекта от излекуваната и неизлекуваната справедливост и за съдията като лекар вж. в *Горгий*, 480a.

8 С „най-чаровно" предаваме μουσικωτάτη. В гръцкото прилагателно μουσικός се съдържа идеята за ритмична свързаност и завършеност на цялото, която му придава особена привлекателност. Изобщо, в целия пасаж Платон си служи с музикалната метафора: малко по-горе – κατὰ τὸναὐ τὸν ῥυθμὸν; по-долу – συμφωνοῦσα; συναρμόττουσα.

9 За да откроим смисъла на казаното, позволяваме си да предадем по-широко съвсем краткото πιστὸς γάρ. Думата πιστός инверсивно означава „верен" и „достоен за доверие".

10 Различаването между умишлена и неумишлена лъжа е устойчиво място при Платон, което се среща още в ранните диалози. Вж. особено в *Малкият Хипий*, 365d и сл.

11 Аргументът е подет отново в Десета книга (899e и сл.): само онзи, който е бил верен на истината и е бил справедлив, може да очаква да опази своето щастие. Онзи обаче, който чрез несправедливостта си е получил някаква облага, видима и облажавана от хората, може да очаква единствено ефимерно и лъжливо щастие.

12 „Струва колкото мнозина други" (πολλῶν ἀντάξιος ἑτέρων) е Омирова формула: вж. *Илиада*, XI, 514. Платон цитира този стих и в *Пирът*, 214b.

13 Изобщо, тези разсъждения са част от особената икономия на

справедливото действие, която Платон създава в *Закони*: на това място четем *колко* трябва да бъде почетен справедливият човек; по-долу (V, 743a-b) четем *колко* са неговите приходи и разходи от справедливото и несправедливото действие. Целта на тази икономия – истински богатият и щастлив човек да се определи откъм справедливостта, а бедният и привидно богатият откъм несправедливостта. Вж. и XI, 913b.

14 Тук за гневливия (θυμοειδής) се говори по-прагматично, отколкото в *Държавата*, където въпросът е поставен с оглед на определението за истинския философ: вж. II, 375аи сл.; III, 410b и сл.; IV, 440е и сл.; IX, 572е и сл. За гнева с оглед на справедливите и несправедливите действия вж. и по-долу в *Закони*, IX, 863b; 867a. При Аристотел въпросът за гнева и за кротостта влиза за пръв път в една обща теория на афектите (τὰ πάθη): вж. в *Реторика*, II, 1378a 30 и сл.

15 Трудно може да се намери точен аналог на думата πρᾶος. Нейното значение се оформя комплексно около разбирането за възможността човек да обмисли причините за гнева си и да отложи незабавния отговор на несправедливостта дотолкова, че да избере онова наказание, което не просто ще възмезди, но ще има и образователен ефект. Значението на πρᾶος и πρᾳότης обаче се оформя и спрямо разбирането за традиционната „милостивост" на съдебната система в Атина и изобщо спрямо полисната стратегия да не се прилагат срещу пълноправните граждани твърде сурови мерки: вж. Лизий, *Срещу Андокид*, § 34; Демостен, *Срещу Мидий*, § 184; *Срещу Тимократ*, §§ 69; 192; 218. С оглед на това разбиране ние предаваме различните нюанси на πρᾶος като „сдържан", „мек", „милостив".

16 Вж. и *Държавата*, V, 474d.

17 Въпреки строгото отношение към афектите на душата, Платоновият „чувствен" речник е много богат. В този пасаж се употребяват основно производните на глагола φιλέω, който тук предаваме като „обичам", но така също се употребява и глаголът στέργω, предаден чрез „милея". Трябва да забележим, че и в двете употреби любовта е лишена от сексуалното желание, което се откроява и проблематизира при значението на думата ἔρως („любов"), както Платон я употребява в Осма книга (837a и сл.).

18 И по повод на припомнянето тук се говори прагматично и същевременно с оглед на възгледа за анамнезис-а, изложен подробно в други диалози. Вж. *Филеб*, 33d и сл.; *Менон*, 81a и сл.; *Федон*, 72е и сл.

19 Вж. и *Държавата*, V, 462b.

20 В следващите няколко пасажа Платон повтаря в общи линии написаното във *Филеб* за начините на живот в условията на етически коректив. Срв. и *Тимей* (69d), където се казва, че смъртната душа е примес от следните афекти (παθήματα): удоволствие, страдания, дързост и страх, гняв, надежда, неразумен усет и посягаща към всичко любов.

21 Тук „повече удоволствие и по-малко страдание" не бива да се разбира количествено, а с оглед на съзнателния избор на този начин на живот, който чрез наложеното в образованието средно поведение ще стабилизира афектите на душата. И според Аристотел правилното образование (ὀρθὴ παιδεία) се състои в разбирането за нещата, от които е добре да изпитваме удоволствие и които можем да допуснем да ни причинят мъка: *Никомахова етика*, II, 1104b, 11-13.

22 Вж. и VII, 792c и сл.

23 В *Закони* добродетелта изобщо е щрихована откъм проблема за човешкото поведение като ред, който прагматично се стабилизира в начина на живот (βίος). По такъв начин Платон условява двойно проблема за βίος: първо, от отношението към удоволствието и страданието; второ, от поведенческите практики в конкретните области на човешкото действане.

24 Това сравнение напомня за съпоставянето на държавническото изкуство с плетиво в *Държавникът*, 305e и сл. Вж. и *Федон*, 87c и сл. за тялото като тъкана дреха на душата; също и *Тимей* (41d) за втъкаването на смъртното в безсмъртното. Аристотел коментира този пасаж от *Закони* в *Политика*, II, 1265b.

25 И на други места Платон свързва държавническото изкуство и пастирството: *Държавата*, IV, 440d; *Държавникът*, 267b и сл. Вж. и в Десета книга на *Закони* (906b и сл.) аргумента, че както едно куче не може да бъде подкупено от вълците, за да ги допусне то в кошарата, така и боговете, които са пастири на човека, не могат да бъдат умилостивени от злите хора, за да оставят ненаказани техните несправедливости.

26 Прочистване – καθαρμός. Основните значения на думата са: изчистване на извършено прегрешение или несправедливост (вж. и в *Държавата*, II, 364e), подготовка и освещаване на участник в инициационен култ (вж. *Федон*, 69c и *Федър*, 244e). За прочистването като политическа мярка вж. и *Държавата*, VI, 501a; *Държавникът*, 293d; Това, че Платон говори в *Закони* за прочистването като ефект от лекарствата, може да се разчете в рамките на общото влияние, което Хипократовият

корпус оказва върху атическата проза след V в. пр. Хр.

27 От това място много добре се вижда, че Платон различава наказанието (τὸ κολάζειν), приложено справедливо, от чистото възмездие (τιμωρία). Така приложеното наказание съдържа възмездието – Платон казва μετὰ τιμωρίας, – но същевременно го ограничава, за да не се превърне то в престъпление и да не застраши реда.

28 Вж. III, 685d.

29 Преход – μετάβασις. В Десета книга (894a) Платон употребява тази дума в онтологичен смисъл.

30 Платон не ни дава точни числа. Като следват някои демографски модели за Класическа Гърция, Брисон и Прадо (I, 429-433) стигат до извода, че при 5040 стопанства броят на пълноправните граждани би бил приблизително 27-30000 души, а когато се прибави и броят на робите и чужденците, населението на Платоновата държава би достигнало около 90000 души. Разбира се, това изчисление остава напълно условно.

31 Платон отново не дава точни числа за големината на територията, но изглежда, че неговите съвременници са възприемали плана му като грандиозен. За това съдим по известната забележка на Аристотел в *Политика* (II, 1265a): за да се осъществи Платоновият проект, казва той, ще бъде нужна територия поне колкото тази на Вавилон. Брисон и Прадо (I, 434) казват 2500 кв.км, ако се приеме, че гъстотата на населението е приблизително 35 човека на кв.км. За сравнение, о-в Крит е с големина 8366 кв.км.

32 Срв. за броя на населението и големината на територията и при Аристотел: *Политика*, VII, 1326b.

33 Земевладелци – γεωμόροι. Според едно твърдение на Плутарх (*Животопис на Тезей*, 25), който от своя страна цитира Аристотел (= *Атинската полития*, фрагмент 3, ed. Chambers) Тезей разделил древна Атина на три „класи“: евпатриди, геомори и занаятчии (демиурзи).

34 За сравнение, броят на поземлените участъци в Атлантида, според Платоновия мит, е 60000, а големината на един дял земя е десет на десет стадия (1 стадий = 180 м): *Критий*, 119a.

35 Върху това свързване между човек и дял земя (κλῆρος) се основават множество конкретни закони – например този за ценза, този за наследяването и т.н. – както и изобщо конюнктурата на Платоновия политически проект в *Закони*. Важно е да забележим, че в *Държавата* (X, 617c и сл.) Платон нарича с тази дума именно човешкия жребий, а в *Закони* κλῆρος-ът е обявен и за бог (вж. по-долу 741b).

36 Вж. казаното за изкуството на числата и в края на Пета книга (747b).

37 В Делфи (под патронажа на Аполон) и в Додона (под патронажа на Зевс) се намирали двете най-влиятелни гръцки прорицалища от класическата епоха. Египетският бог Амон често е отъждествяван от гърците със Зевс. Той имал известни храмови комплекси и оракули в Тива (в Египет) и в Сива (в Либийската пустиня).

38 От [c] насетне текстът на гръцки става много неясен и подлежи на постоянни корекции от издателите. Вж. коментара на Шьопсдау (II, 306).

39 Събиранията на отделните части от държавата – σύλλογοι ἑκάστων τῶν μερῶν. Навярно с този израз Платон визира допуснатата в *Закони* форма на народно събрание (екслесията), в което могат да участват всички граждани, но което ще се събира само при извънредни случаи, без да има други правомощия. Вж. и в Шеста книга: 758d и 764a.

40 Все едно при игра на дама местим жетона от свещената позиция – καθάπερ πεττῶν ἀφ' ἱεροῦ. Изглежда, при играта на дама е имало една позиция, разположена до очертанието на игралното поле, където камъчето не можело да се измести от противниковия играч и затова тази позиция се използвала в решителния момент от играта. Схолиастът към *Закони* (ed. Greene) пише следното към това място: περὶ παροιμί ας φησὶ τῆς κινήσω τὸνἀφ' ἱερᾶς, ἣ τέτακται ἐπὶ τῶν τὴνἐσχάτην βοήθειαν κινούντων. μετείληπται δὲ ἀπὸ τῶν πεττευόντων· παρὰ τούτοιςγὰρ κεῖταί τις ψῆφος οἷονἱερὰ καὶ ἀκίνητος, θεῶν νομιζομένη, ὥς φησι Κλέαρχος ἐν 'Αρκεσίλᾳ. Рискуваме да предложим следния превод: „Платон има предвид поговорката „Ще преместя камъка от свещената позиция", която е предвидена като последна помощ за онези, които местят жетоните. Изразът идва от играчите на табла: защото при тях има една позиция, която е нещо като свещена и от която жетонът не може да бъде изместен, и по тази причина тя се смята за принадлежаща на боговете, както казва философът Клеарх в „Аркезила". Подобен израз – κινήσαιςτὸν ἀπ' ἴρας πύκινον λίθον – се употребява и от Алкей: фрагмент 351, ed. Lobel/Page.

Конкретно тълкуваме мястото по този начин: в следващия пасаж Платон повтаря най-важните („свещените") условия, върху които се гради проектът му от *Държавата*. Тук той ги изважда от идеалния план, вкарва ги в играта на *Закони* и ходът му ги поставя на онези места, където те най-добре биха паснали на целите и стила в партията му. Но това отместване от „свещената позиция", ако продължим Платоновата метафора, по един особен начин профанира тези условия – променя

техния облик и същевременно затвърждава общото им значение.

41 Това е известна гръцка поговорка, която традицията приписва на Питагор (Диоген Лаерций, *Животът на философите*, VIII, 10). В рамките на гръцката етика така може да се формулира една от основните линии, в които бива мислена обичта – като равенство (ἰσότης). Вж. и по-долу VI, 757a: φιλότης ἰσότης; също и Аристотел, *Никомахова етика*, 1157b. Платон цитира и коментира поговорката и на други места: *Лизис*, 207c; *Държавата*, IV, 424a; V, 449c.

42 Платон припомня казаното в *Държавата* (V, 457c и сл.) за общите жени, деца и имущество, но не го потвърждава със закони – чрез други, по-прагматични мерки, той опитва да постигне същия изравнителен ефект. Към тази област на Платоновия политически проект в *Държавата* е отправена и основната критика на Аристотел (*Политика*, II, 1261a-1263b): ако една държава, казва той, стане твърде единна, съществува риск тя да престане да бъде държава.

43 Единствен… на второ място след съвършения – ἡ μία δευτέρως. Някои издания предпочитат четене τιμία δευτέρως („на второ място по ценност"). Която и версия на текста да предпочетем, предполагаме, че Платон казва това именно с оглед на написаното в *Държавата*, спрямо която *Закони* се явява вторият модел. Вж. и VII, 807c.

44 Въз основа на казаното по-горе смятаме, че Платон изнася извън *Закони* този трети модел.

45 Повечето изследователи смятат, че става дума за Деметра, като се осланят на една от вероятните етимологии на името ѝ: вж. Chantraine 1968: I, s.v. Δημήτηρ.

46 Вж. конкретно законите за наследяване в Единадесета книга (922b и сл.).

47 Вж. VI, 772d и сл.

48 По такъв начин изпращането на колония се превръща в основния механизъм за качествено и количествено регулиране на населението. Вж. и по-горе V, 736a.

49 „Срещу необходимостта и бог не може да се бори" е част от стих на Симонид (= фрагмент 37, ed. Page), цитиран и коментиран и в *Протагор* (345c и сл.). Платон повтаря фразата и в VII, 818b.

50 За еднаквостта и равенството вж. и VI, 757b и сл. В общ план вж. и *Федон*, 74a и сл. за „самото еднакво" (αὐτὸ τὸ ἴσον).

51 Същото – τὸ ταὐτόν. Този израз напомня за *Тимей*, 35a и сл.

52 Според Аристотел (*Политика*, VI, 1319a) в много държави от „древно време" имало закон, който забранявал продажбата на клероса или възможността той да бъде ипотекиран.

53 Това обожествяване на клероса (като жребий) не е необичайно. И Еврипид казва в подобен смисъл, че клеросът е дете на Случайността: ὁ τῆς τύχης παῖς κλῆρος (фр. 989, ed. Nauck). Вж. в *Закони* още: III, 690c; VI, 757b.

54 Начин законът да бъде общодостъпно изложен и същевременно посветен като дар на боговете.

55 Платон не казва коя е тя. Две предположения са възможни: длъжността на стражите на законите или по-младите членове на Нощния съвет.

56 С „печалбарство" предаваме χρηματισμός. Вж. в *Политика*, I, 1256a и сл. начина, по който в рамките на τέχνη χρηματιστική Аристотел различава изкуството за придобиване на благата, необходими за живот (което е „съгласно природата"), от изкуството за печелене на пари (което е „противно на природата").

57 Платон многократно нарича аргатство (βαναυσία) слугуването и задоволяването на прищевките на лошата част от човешката душа. Срв. с казаното в *Държавата* (IX, 590c): „Как смяташ, защо аргатството и ръчният труд носят позор? Има ли изобщо друга причина освен тази, дето човек изтощава ейдоса на най-прекрасното, който той има по природа, така че не може да управлява зверовете в самия себе си, ами започва да се грижи за тях и заучава единствено средствата, с които да им угодничи?" Вж. още *Теетет*, 76d; *Пирът*, 203a; *Закони*, I, 644a. Вж. и Ксенофонт, *Диалог за стопанството*, 4, 2. Трябва да установим разлика между разбирането на Платон за βαναυσία, което е еднозначно отрицателно, и за δημιουργία, което е нееднозначно и богато условено в различните диалози: вж. конкретно VIII, 846d и сл. Вж. и Sauvé-Meyer 2002.

58 Срв. *Държавата*, II, 371b и сл. (за нуждата от парите като общ знак за размяна); III, 416dи сл. (стражите в идеалната държава не бива да притежават злато или сребро). Контролирането и ограничаването на паричните обмени, така също забраната да се притежават ценни метали откриваме в някои ранни консервативни законодателства като това на Ликург в Спарта (Ксенофонт, *Държавното устройство на лакедемонците*, 7; Плутарх, *Животопис на Ликург*, 9). Отделно от това, печеленето при промяната на стойността на метала, който се съдържа в парите, е обичайна практика за симулиране на приходи в гръцките полиси: вж. Псевдо-Аристотел, *Икономика*, II, 1347a; 1348b; 1349a-b; 1350a.

59 За тази забрана и глобите, които биват налагани, ако тя се наруши, вж. VI, 774c и сл.

60 Очевидно Платон говори за атинската политическа програма от времето на Пелопонеската война.

61 Законодателят е наречен ὁ διακοσμῶν относно държавата. По подобен начин в *Тимей* (37d) Богът-Демиург е наречен така относно небето.

62 Вж. бел. 13.

63 Не е ясно какъв е този добитък (βοσκήματα). Едни (като испанският преводач Лизи) приемат, че става дума за търговия с луксозни пернати (яребици, фазани, пъдпъдъци); други (като френските преводачи Брисон и Прадо), че става дума за търговия с хора.

64 Вж. и казаното за функцията на парите и търговията в Единадесета книга (918b-c).

65 На гръцки е казано: ὀρθῶς σπουδαζομένη σπουδή.

66 Вж. и в Девета книга, 870а и сл. Тази етическа формулировка лежи в основата и на Аристотеловите разсъждения за благата. Вж. *Никомахова етика*, I, 1098b.

67 Нееднаквият ценз позволява равенството в държавата да се поддържа динамично, без да се създават предпоставки за разединение въз основа на отнемане или прибавяне на блага: тази линия на поведение откриваме още при Солон (вж. фрагмент 5, ed. West = Аристотел, *Атинската полития*, 12). И Аристотел мисли в подобен план причините за стабилността и нестабилността на държавата: вж. *Политика*, V, 1301b и сл. За динамичната мярка като съотношение (ἀναλογία) вж. и в космологията на *Тимей*, 31с и сл.

68 Не е съвсем ясно какъв е точно количественият израз на цензовете. Все пак той може да се определи някак спрямо онези средства, които могат да останат свободни и неописани в имуществената регистрация на гражданина (вж. VI, 754е); те са както следва: първи ценз – четири мини, които остават неописани; втори ценз – същото плюс три мини; трети ценз – същото плюс две мини; четвърти ценз – същото плюс една мина. За сравнение, в Атина Солон установил четири цензови класи: пентакосиомедимни (онези, които добивали 500 мерки сухи и течни храни годишно); конници (300 мерки); зевгити (200 мерки); тети (по-малко от 200). Въз основа на ценза си гражданите в Атина били допускани до съответните държавни длъжности; за някои от длъжностите в *Закони* Платон повтаря тази практика. Вж. общо Аристотел, *Атинската полития*, 7.

69 Разбунване – διάστασις; бунт – στάσις. На това място опитваме да запазим откроената от Платон връзка. За στάσις вж. още I, 628b и сл.; VIII, 832с.

70 Въз основа на този пасаж предполагаме, че Платон допуска цензовата мобилност, което, изглежда, е практиката и в другите гръцки полиси, където има установени подобни отношения – както е в Атина.

71 Мястото на гръцки е неясно. Предполагаме, че глобеният трябва да плати в двоен размер сумата, с която надвишава позволеното, като ¼ от нея отива за онзи, който го е издал, а ½ се посвещава на боговете.

72 Това деление очевидно е съобразено с броя на главните Олимпийски божества (срв. *Федър*, 247а) и с лунния календар. Много подобен на този кръгов план предлага и геометърът Метон в *Птиците* на Аристофан (ст. 1002-1009). Общо по въпроса за планирането на градското пространство вж. Lévêque/Vidal-Naquet 1964: 123-146.

73 На гръцки е казано: ἴσα δὲ δεῖ γίγνεσθαι τὰ δώδεκα μέρη τῷ τὰ μὲν ἀγαθῆς γῆς εἶναι σμικρά, τὰ δὲ χείρονος μείζω. Много преводачи и коментатори на текста (в това число и Vidal-Naquet 1991: 289-316) смятат, че става въпрос за разделяне на еднакви части, като се знае предварително, че добрата земя е по-малко от лошата. Подкрепяме тълкуването на Брисон и Прадо (I, 434-437), че разделението е между неравни части с оглед на реалните качества на земята, като тези с по-добра земя са по-малки, а тези с по-лоша – по-големи. В този смисъл тълкуваме и изречението по-долу (745d) за разпределението на клеросите: качествените разлики в земята могат да се компенсират количествено. Въпреки това обаче смятаме, че Платон мисли не за един-единствен план, а за един план с два пласта: идеален и прагматичен. Ако земята е еднаква навсякъде, кръгът ще се раздели на дванадесет еднакви сектора с ъгъл тридесет градуса; ако обаче тя е различна, както може да се очаква, върху този идеален план ще се наложи втори, съобразен с терена. Към прагматичния план трябва да добавим и невъзможността изобщо кръговият сегмент да се раздели точно на правоъгълници (каквато е традиционно формата на обработваемия парцел). Така че нямаме основание да смятаме, че разделението на клероси ще съвпадне с разделението на части. Този модел по-скоро показва как в една фигура като кръга, чиято повърхност и до днес се изчислява чрез приближение, може да се впише един аритметичен израз, който позволява голям брой деления без остатък: сиреч, начин безкрайното да се опише чрез крайното. Вж. фигура I.

74 В Атина филите преди Клистен били четири, а след неговата реформа – десет (вж. Аристотел, *Атинската полития*, 21).

75 Вж. VI, 778с и сл.

76 Платон често си служи с метафората за восъчната пластика и восъчния

отпечатък (ἐκμαγεῖον) като начин за изразяване на типовото: вж. VII, 800b и сл.; *Теетет*, 191c и сл.; *Тимей*, 50c; 72c.

77 Тук Платон само скицира следващите общи разделения, без да развива повечето от тях конкретно.

78 За селищата вж. VIII, 848c и сл.

79 Лукавство – πανουργία. Платон постоянно си служи с форми на тази дума, за да отбележи хитрото поведение, което симулира познаване на истината с цел някаква облага. Вж. *Малкият Хипий*, 365e; 368e. За мъдрия и лукавия вж. *Менексен*, 247a; *Държавата*, 409c. Вж. още *Теетет*, 176d; 177a; *Софистът*, 239c; *Федър*, 271c; *Евтидем*, 300d; *Протагор*, 317b; *Горгий*, 499b; *Менон*, 80b; 81e. В подобен смисъл думата се употребява и от Горгий: *Защитна реч на Паламед*, § 3 (DK, B 11a, 14).

80 Този пасаж може конкретно да се разгърне чрез съчинението от Хипократовия корпус *За въздуха, водата и местностите* (*aere aequis locis*).

БЕЛЕЖКИ КЪМ ШЕСТА КНИГА

1 Установяването на отделните длъжности, на което е посветена голяма част от Шеста книга, разглеждаме също като закони, като основание за това ни дават и синтактичните особености (и като цяло законодателният тон) на уточненията по техния избор и функции. Най-напред, до 752d разсъжденията до голяма степен са обвързани с трудностите, които възникват при първо установяване на длъжностите в дадена държава.

2 Условно с ‘две страни’ при уреждането на държавното устройство предаваме δύο εἴδη ταῦτα περὶ πολιτείας κόσμον, защото смятаме, че не става дума за два различни типа държавно устройство, а за два основни момента в неговото уреждане, които се допълват и успешно функционират, ако и двата са уредени добре, както показва и следващата реплика. Същото деление вече е направено в V, 735a (вж. там за контекста и малко по-различния превод).

3 Става дума за проверката (общо: βάσανος) на гражданите, кандидати за обществени длъжности, както и на младежите, които се включвали в списъците на гражданите, наричана по-конкретно докимасия

(δοκιμασία), вж. и по-долу 753е. За докимасията в Атина вж. Аристотел, *Атинската полития*, 55.

4 Става дума за поговорка, която е засвидетелствана на още няколко места, в трагедията и комедията, напр. при Аристофан, *Ахарняни*, 392. Нека допуснем, че в нашия случай чрез нея се намеква, че както за участниците няма измъкване от разглеждането на въпросите за длъжностите, така е и за самите кандидати, които всъщност се явяват на своеобразно състезание.

5 Тук си позволяваме да обърнем двете части на израза: буквално е казано общо взето следното: ако оставя мита си обезглавен (ἀκέφαλος), той ще се скита безформен (ἄμορφος). Но във всеки случай важна е най-вече същността на метафората, според която митът е като живо същество – устойчива представа за словото изобщо при Платон, представена по-разгърнато напр. във *Федър*, 264с. Тази представа отразява както необходимостта от хармония между отделните части и елементи на словото, така и настояването, че диалогът е живо слово. Според Шьопсдау (II, 362) тук Платон прекрачва фикционалната обвързаност на разговора единствено с критската колония, като намеква за възможното 'скитане' на *Закони* като писан текст из гръцкия свят.

6 Става дума за първото поколение колонисти, които ще са възпитани единствено в създадените специално за колонията закони. Срв. подобна ситуация в *Държавата*, VII, 540е-541а.

7 В новия град това определено ще бъде най-важната длъжност, с най-много функции, както управленски, така и законодателни. Срв. и XI, 926е.

8 За полагането на дъсчици или камъчета на олтара – вж. Плутарх, *Животопис на Темист*, 18; *Животопис на Перикъл*, 32.

9 Тук има игра на думи – ἀρχή означава и 'начало' (в поговорката), и 'длъжност' (в контекста на разговора). Тази поговорка е използвана и в III, 690е, като там е препратка към Хезиод, *Дела и дни*, 40.

10 Вероятно отново става дума за поговорка, чийто вариант откриваме и в XII, 956е. Но не трябва да забравяме и стремежът на Платоновия диалог да повтаря както правилните, така и грешните твърдения, за да ги опровергава.

11 Като съсловие превеждаме τίμημα, но трябва да имаме предвид, че този превод следва да се приема предпазливо – става дума за четирите групи граждани, разделени според богатството си, т.е. и на словообразувателно ниво понятието означава по-скоро самия имуществен ценз, отколкото хората, които го притежават. Такъв превод ('ценз') е избран

в Пета книга – вж. V, 744b и сл., както и бел. 68 *ad locum*, където се препраща именно към това място от Шеста книга, за да се направи опит да се разтълкува съдържанието на тази реалия, като се уточни паричният израз на ценза. Срв. още в Трета книга – 698b и бел. 54.

12 'Дял по наследство' (κλῆρος) – става дума за равния първоначален дял земя, който получава всеки гражданин.

13 Хипарх – началник на конницата. Отряд, принадлежащ към една и съща фила, се наричал отново 'фила' или τάξις ('строй'), начело на такъв отряд стоял съответно филарх или таксиарх.

14 Според Ксенофонт, във войската всички решения се взимали с вдигане на ръка, вж. например *Анабазис*, III, 2, 38.

15 Пританите в Атина били колегия от 50 души, по 5 от всяка фила и по жребий председателствали Съвета. При Платон тук това ще бъде член на тази 1/12 част от Съвета, която ще управлява един месец.

16 Вероятно пританите по принцип би трябвало да отговарят за организирането на гласуванията и може би фактът, че те още не са избрани води, до някои неясноти при процедурата – тук напр. не става ясно кой преброява гласовете.

17 Βουλή. Въпреки че оставяме наименованията на повечето длъжности непреведени, тук избрахме да преведем, а не да оставим реалията Буле – заради по-различните ѝ по-общи функции спрямо останалите длъжности.

18 Аристотел смята, че Платоновата държава е средна между демокрацията и олигархията (като клони към олигархия) и носи названието полития (*Политика*, II, 3, 1265b, 27), но изобщо не се явява съединение между демократически и монархически елементи (пак там, 1266а, 23-25).

19 Диоген Лаерций приписва тази мисъл на питагорейците (вж. VIII, 10).

20 По повод Платоновото разбиране за равното и различните му нюанси вж. и поредицата 'еднаквост, равенство, също, общоприето' (τὴν ὁμοιότητα καὶ ἰσότητα καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ ὁμολογούμενον) в V, 741a. Малко по-долу се говори за жребия като бог – вж. V, 741b, както и бел. 53 *ad locum*.

21 Малко неясно и трудно за превод, най-вече лексикално, място.

22 Плутарх, *Пиршествени въпроси*, VIII, 2, във връзка с темата за бога при Платон като геометър, представя едното равенство като аритметично, а другото – онова, което раздава почести според заслуженото – като геометрично. За геометричното и аритметичното равенство вж. и Аристотел, *Никомахова етика,* V, 5, 1131б; 1132а.

23 Образът на държавата като кораб е типичен за гръцката литература, при Платон той е развит напр. и в *Държавникът*, 296е, 299с, 302а. В *Закони* вж. също: I, 639a-b; XII, 961e.В случая е интересно, че трети елемент на сравнението са предполагаемите опасности, които очакват държавата в морето, а не както е по-обичайно: изкуството на кормчията да води кораба.

24 Може да събуди учудване фактът, че ще има отговорници за пристанищата, след като държавата ще е сравнително отдалечена от морето, както се казва в началото на Четвърта книга. Пак там обаче бе казано, че тя ще има възможно най-добрите пристанища, ако ѝ се наложи да излиза в морето (срв. 704b).

25 Неокорите вероятно са се грижили за поддръжката и чистотата на самите храмове, но и за техните задачи, и за тези на жреците текстът предлага малко сведения, вероятно защото е следвал обичайните модели за подобни длъжности.

26 Астиноми – длъжностните лица, отговарящи за реда в (центъра на) града, вж. по-долу: 763d; агораноми – длъжностните лица, отговарящи за реда на агората, т.е. на (пазарния) площад, вж. по-долу: 763c.

27 Мястото е неясно, вероятно става дума за представители на различни групи на народа, а не за някакво деление на териториален признак.

28 Срв. Плутарх, *Животопис на Ликург*, 16 (за телесното здраве).

29 Вероятно тук Платон се опира на атинската практика. По божествените въпроси законите трябва да дойдат директно от божествата, но пък те ще имат необходимост и от допълнително тълкуване. Срв. и легендата за създаването на спартанското и критското законодателство в началото на Първа книга.

30 Фрурарх – най-често представяме отговорността на този началник на стражата за самия град като 'охрана, охраняване', за да не се застъпва (и като понятие) с длъжността на стражите на законите.
За агрономите и тяхната връзка с криптите в Спарта – вж. бел. 22 към Първа книга.

31 Това подкрепя възможността агрономите да са само 17 за фила, по което горе текстът не е достатъчно ясен.

32 Става дума по-скоро за нещо като държавни слуги, не точно за роби. Вж. разграничението, направено малко по-долу, в 763а.

33 Такъв би могъл да бъде представителят на единия ('робския') тип лекари от Четвърта книга, срв. 720b-c.

34 За 'обвинявам' е използван като юридически термин глаголът ἐπικαλέω.

35 Изразът е формулен, срв. употребата му по-долу, в 784d. В случая е учудващо, че на това може да бъде подложен и свободен гражданин.

36 По отношение на присъствието на отделните съсловия в събранието, положението е сходно с описаното за Съвета, вж. по-горе.

37 За същността на хоровото изкуство вече е говорено подробно във Втора книга, като специално внимание е отделено на двете страни – танц и музика – при него (срв. напр. II, 654b).

38 Относно поведението на човека при образование и закони и в обратния случай – срв. с казаното от Аристотел в *Политика,* I, 2, 1253а, 29-37.

39 Намесата на това сравнение със замяната на настойници не може да се обясни спрямо контекста на мястото, както посочват и повечето коментатори на текста.

40 В оригинала е използвана опозицията πόλις - ἄπολις, с което оценката на Платон звучи още по-категорично.

41 Явно става дума за критика към атинската практика съдиите да остават неми, за която сведения могат да се получат и от *Апология, passim.*

42 Вж. III, 683е – за начало на атинската година бил смятан месец хекатомбайон (юни-юли).

43 И все пак не трябва да приемаме тази бележка на Платон като даване на възможност на всички да участват в решаването на сериозни държавни въпроси, както отбелязват и Брисон и Прадо в бел. *ad locum.*

44 Сравнението между провеждания диалог и играта не се среща само тук, като не трябва да забравяме, че става дума за разсъдителна игра на разсъдителни възрастни хора, които по този начин провеждат един изключително сериозен разговор, но и изпитват удоволствие от взаимното си общуване. Срв. III, 685а.

45 Платон сравнително често прибягва до сравнения с дейността на художниците. Вж. *Кратил*, 430b–432d; *Държавата*, IX, 586c; *Държавникът*, 277c.

46 Този израз е използван и от Аристотел в *Поетика* (вж. 21, 1457b 23-25), който пък следва Емпедокъл (DK, 31 B 152).

47 Тезата, че при лошо държавно устройство по-лоши стават и отделните граждани, е често повтаряна от Платон. Срв. *Държавата,* IV, 401а-b, *Тимей,* 87а-b.

48 В Пета книга се уточнява и делението на територията на 12 – вж. 745b-c. Числото 5040 е въведено в Пета книга, където са обсъдени също неговите деления, както и начинът, по който земята ще се разделя, така че да се стигне до това число (вж. 737d-738а; срв. 740d-e; 745c; 746d,

както и бележките *ad locum*, особ. бел. 30 – за предполагаемия брой на цялото население при това число за отделните участъци). Колкото до средството за 'изцеление' за липсващото деление на 11 – точно в Пета книга, 745c, се уточнява, че всеки един от тези 5040 дяла ще бъде допълнително разделен на две части – една близо до града и една близо до границата. И тук явно се има предвид, че ако се извади общо един дял (т.е. двете негови части) – така се стига до 5038, число, което вече се дели на 11 без остатък.

49 Първата прелюдия, която *Закони* предлагат, е именно тази към закона за брака в Четвърта книга (вж. 721a-e) и чрез нея се дава и своеобразно практическо определение за този дял от всеки закон. За ползата и удачността на прелюдиите срв. и IV, 723d.

50 'По отношение на типове нрави' – τρόπων ἤθεσιν: същият, донякъде плеонастичен израз (доколкото и τρόπος, и ἦθος могат да означават 'нрав, обичай, характер') за предаване на начина на живот като цяло, се среща и в XII, 968d, срв. там.

51 За чистото и смесено вино – вж. и I, 637d-e, както и бел. *ad locum*. Интересната метафора (за буйния Дионис и кроткото божество на водата), използвана тук, е подета и от по-късни автори, например Атеней, срв. X, 61, 444a.

52 За това припяване като 'омагьосващ', но и повторително-настойчив образователен метод вж. напр. I, 559e и бел. *ad locum*.

53 Според Плутарх (*Животопис на Ликург*, 15) Ликург бил въвел следното наказание за ергените – да не се допускат до гимнопедиите (за този празник в Спарта вж. бел. 23 към Първа книга), както и други форми на опозоряване – през зимата им се нареждало да обикалят голи агората, като пеят песни за справедливото си наказание.
Парите от глобите, които се предвиждат в *Закони*, се посвещавали на Хера като покровителка на брака.

54 За непочитането на неженените от страна на младите отново говори и Плутарх (в пасажа, посочен по-горе, вж. бел. 53) и разказва за заслужено случилото се на славния военачалник Деркилид, който не бил женен – един младеж отказал да му отстъпи място с аргумента, че той не го заслужава, след като създал син, който един ден да отстъпва на самия младеж (вж. *Животопис на Ликург*, 15).

55 За забраната да се дава или получава зестра се споменава и в Пета книга, в контекста на поредица ограничения относно частното притежаване на ценности – срв. V, 742 c. (А малко преди това (740c) става дума

за начина, по който бащите женят децата си и се препраща към закона, описан тук, в Шеста книга).

Мястото като цяло е малко неясно, има и разночетене: γηράσκειν / διδάσκειν ('остарявам' / 'обучавам'). Ние се придържаме към Бърнет.

56 За μέθη вж. бележка 28 към Първа книга. За Дионис като дарител на виното вж. бел. 40 към Втора книга. Вж. и заключителния пасаж на Втора книга (673e-674c) за изредените в него ограничения спрямо пиенето на вино.

57 Възможно е да става дума за къща в околоградските територии, в селата, доколкото в Седма книга, когато продължават разсъжденията за отглеждането на децата, се посочва, че децата между три и шест години ще се събират да играят заедно в светилищата по селата, без да се казва нищо за децата, отглеждани в самия град (вж. 794a).

58 „Да предават живота като факел едни на други": καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων – образът е зает от празничния комплекс на Големите Панатенеи, на които се устройвала лампадодедромия – факелно бягане, чиято цел била да се отнесе незагасен огънят до олтара на Ерос. Лукреций превежда този ред така: *inter se mortales vivunt... et quasi cursores vitai lampada tradunt – За природата на нещата*, II, 76-79.

59 Мариандините са местното население, поробено от мегарците, основали Хераклея Понтийска (вж. Страбон, XII, 3, 4); пенестите в Тесалия са представители на автохтонното ахейско население, произхождащи от знатни семейства, затова и тяхното положение не е точно робско, а по-скоро сходно с това на илотите в Спарта: и двете етнически групи са заварено и после поробено население, което се използва предимно за тежък земеделски труд и долно слугуване (тъй като обикновено не се купува, ами локално се подновява) и което, поради миналата си свободност, често се бунтува. За илотите и пенестите вж. Аристотел, *Политика*, II, 5, 1264a; за илотите срв. Теопомп, фрагм. 13 (ed. Jacoby); за пенестите – пак там, фрагм. 81; общо – фрагм. 122b.

60 Омир, *Одисея*, XVII, 322-323 (превод Г. Батаклиев, С., 1988). Платон леко видоизменя първия стих спрямо оригинала.

61 Тук Платон се противопоставя на представата за естественото робско състояние на някои души, която се поддържа от Аристотел, вж. напр. *Политика*, I, 5, 1254a и сл.

62 Месения – област на запад от Спарта и завладяна от нея в резултат на множество войни; впоследствие се осъществили редица преселения на месенците в Южна Италия. Подробни сведения за месенците

предлага Павзаний в Четвърта книга на съчинението си *Описание на Гърция*.

63 Прави впечатление понятието πατριώτης, което по-често се употребява за варварите и за това как те се наричат помежду си, докато тук е използвано за съграждани гърци, но несвободни; иначе би стояло определението πολίτης.

64 Срв. Аристотел, *Политика*, I, 2, 1255b 33-35.

65 Тази метафора е приведена от Псевдо-Лонгин в трактата му *За възвишеното* (IV, 6) като пример на хладен и висок стил. За този пасаж можем са отбележим и следното: за застрояването на града в кръг става дума и в Пета книга, вж. 746а, като там това е включено в контекста на разсъжденията доколко целият този проект е реализируем на дело – а всъщност и тук, тъкмо преди да започне описанието на града, Атинянинът за пореден пък посочва характера на скица (и като съдържание, и като последователност на отделните узаконения) на цялото изложение.

66 Срв. Плутарх, *Животопис на Ликург*, 19 – мъжете, а не стените са истинската стена за града.

67 Все пак е трудно да си представим цялостния изглед на града по тези бележки на Платон, доколкото липсват и сведения за подобен тип застрояване в античността – явно жилищните сгради е трябвало да образуват (кръгла) стена навън, а и отвътре да са леснозащитими, след като всички ще са отворени натам. Интересно е, че явно Платон държи и на добрия изглед, който би имал градът по този начин, а не само на ползата.

68 Смисълът на пасажа е малко неясен, а и в известен смисъл отклоняващ се от сякаш по-убеденото мнение относно сиситиите, което срещаме на някои по-ранни места от диалога.

69 Става дума за поговорка, отнасяща се до хора, занимаващи се е нещо напълно безполезно, така я пояснява и схолиастът. Срв. и *Държавата*, IV, 422е.

70 За разпуснатостта на жените в Спарта се намеква в I, 637е.

71 Същият аргумент откриваме и в VII, 806с. Става дума за удвояване като количество, но за превъзхождане по качество.

72 Както се разказва, Ликург се опитал да включи в законодателния си проект и жените, но те силно се съпротивлявали и той се принудил да се откаже (Срв. Аристотел, *Политика*, II, 6, 1270а 6-8).

73 Деметра, дъщеря ѝ Кора и героят Триптолем са дали на хората житото, както Дионис им дарил виното. Срв. *Протагор*, 321с-322а.

74 По темата за човешките жертвоприношения срв. *Държавата*, VIII, 565d; *Павзаний*, VIII, 38, 7; VIII, 2, 3; Плутарх, *Животопис на Темистокъл*, XIII. Според свидетелствата тази практика е изключително рядка и е учудващо, че Платон сякаш твърди обратното.

75 Става дума за орфическа и питагорейска практика за невкусване на месо, на която се опира и Платон в *Послезаконие*, вж. 975a-b.

76 Следва пасаж, който вероятно е по-късна добавка, или твърде рано е бил изключен от текста, затова и предоставя неясноти и представлява сякаш по-скоро коментар, отколкото същинско разсъждение. Срв. бел. на Брисон и Прадо *ad locum*, както и обширния анализ на пасажа при Шьопсдау (II, 489-491).

77 Вж. горната бележка. Текстът, който следва, засилва впечатлението за редакторска намеса, както впрочем се случва и на други места в *Закони*. Но все пак препоръката на Атинянина да бъде запомнено казаното в този момент, за да бъде използвано по-нататък, е изпълнена в Осма книга, където явно има препратки към това място, когато се говори за сексуалните удоволствия и за най-силните влечения – срв. 835b и сл.; 841a и сл.

78 Тук проличава един от композиционните проблеми в *Закони*: за тези жени не е говорено по-рано, т.е. читателят за пръв път чува за техния избор, докато от текста на това място излиза, че Платон просто припомня за тяхната длъжност.

Илития е богинята, покровителка на раждането.

Въпросът за колко време са се събирали тези жени е бил спорен – текстът насочва по-скоро към '1/3 от часа', но заради това, че тази версия изглежда нелогична, като насочва към твърде кратък период, мнозина издатели се насочват към превод с '1/3 от деня'.

79 Тук срв. коментара на Брисон и Прадо за тази практика (I, 425).

80 В този и в горния пасаж става дума за различни празници в чест на новороденото, но нямаме достатъчно сведения дали това не са били просто различни наименования на един и същ празник: ἐπιτελειώσεις и γενέθλια – тези празници са били чествани 10 дни след раждането на детето (вж. Аристофан, *Птиците*, 494 и 922).

81 Това сведение не е особено ясно.

82 Тук възрастта за брак на младежите се разминава с посоченото в 772d, но пък е в съгласие с казаното по въпроса в IV, 721b; за девойките, от друга страна, вж. *Държавата* V, 460c – долна граница 20 години, а в *Закони* – VIII, 833d – осемнадесет години.

БЕЛЕЖКИ КЪМ СЕДМА КНИГА

1 В VI, 783b-с вече са обсъдени въпросите, свързани със създаването на децата.

2 С 'безобразно' тук превеждаме ἄσχημον и това е един почти калкиращ превод, но го отбелязваме, доколкото на редица места в превода като цяло 'безобразното' означава прояви на хюбрис.

3 От мястото излиза, че цел на законодателя е да регулира и нравите на гражданите и законът да се превърне в техен начин на живот, затова и различията в начините на живот се явяват опасност пред реализирането на този проект, а както показва и текстът нататък в Седма книга – затова никой обичай не трябва да се отделя от закона, за да не стане самото незачитане на закона обичайно (вж. бел. на Брисон и Прадо *ad locum*, с библиогр.).

Тук, както и на други места в *Закони*, следва да отбележим едно по-различно отношение към писмеността в сравнение с аргументите от Критиката на писмеността, изложена основно във *Федър* – законът сякаш е по-различен текст, по-различно писмо и неговата писмена фиксираност е предимство; макар че, както става ясно от конкретното място, дори писменият закон не може да се пребори понякога с обичаите, които са приоритет на устното живеене и общуване.

4 Става дума за термин от търговския обмен – нещо като мостри – вж. Лексикон Суда, s.v. Δεῖγμα.

5 Несъмнено Платон намеква тук за гръцкия идеал за калокагатия. А всъщност нещо подобно вече е казано на няколко места: I, 643a-d; 644a-b; II, 652b-653c; 673a. Тук се преминава към узаконяване, свързано с етическите принципи, които бяха разгледани от по-друг ъгъл в първите две книги и нуждата от които бе показана с помощта на разсъжденията върху хоровете и пировете.

6 Макар и в по-различен и по-общ контекст срв. Аристофан, *Птиците*, особ. 1290 – за 'лудостта по птиците' (ὀρνιθομανέω) на атиняните.

7 Корибантите били божества с малоазийски произход, служители на Кибела, чийто инициационен култ бил съпроводен с оргиастични и екстатични танци и музика, в какъвто контекст е привлечен от Платон тук, а и на други места в диалозите, напр. в *Критон*, 54d.

8 δείματα τε καὶ φόβοι – в този пасаж променяме обичайния превод на

φόβος със 'страх', а така предаваме δεῖμα, защото то е по-силно от опасение, но пък превод с 'ужас' би бил твърде силен.

9 За гимнастиката на душата срв. I, 633a; III, 696b.

10 'Доброто и лошото душевно състояние' – εὐψυχία καὶ κακοψυχία.

11 Препратката към конкретно пророчество тук не е особено ясна, но нека отбележим привличането за пореден път на пророческия логос към разговора. А и предложеното определение наистина е често давано на гръцките божества, като най-общо отразява тяхното състояние на ἀταραξία - 'необезпокоеност, спокойствие, невъзмутимост'. Срв. *Закони*, IV, 712b; *Федър*, 257a, *Тимей*, 29c и сл.

12 За 'несмесено' тук е използвана същата дума (ἄκρατος), с която се говори и за чистото, неразредено вино, а да се пие такова е белег на нецивилизованост (срв. I, 637e и бел. *ad locum*).

13 Вж. и бел. 11 към Първа книга.

14 За робите и децата срв. IX, 877e.

15 За групирането на децата и младежите в стада – вж. бел. 28 към II, 666e.

16 За заниманието на жените с военна служба – срв. *Държавата*, V, 455c-e и по-долу тук 804c-806d.

17 За значението на ръцете за човека вж. и Аристотел, *За частите на животните*, IV, 10, 687a.

18 Плектърът е перцето, с което се свири по струните на лирата. От мястото не става съвсем ясно дали използването на ръцете тук е твърдо установено (но не е проблемно) или напротив.

19 Панкратион е борба в комбинация с юмручен бой.

20 Герион бил великан с три глави и шест ръце, а Бриарей – един от хекатонхейрите: т. е. той наистина имал сто ръце, както се казва в текста.

21 По тези теми и деления на образованието е говорено и по-рано, найвече във Втора книга, но действително едва тук има по-сериозно занимание с гимнастиката; досега вниманието бе насочено към музиката и към танците, но само като елемент на хоровото изкуство. Срв. и *Държавата*, II, 376d.

22 Антей – великан, син на Посейдон и Гея, принуждавал пътниците да се бият с него, но бил победен от Херакъл, който го откъснал от земята, давала му сила; Керкион – син на Посейдон (според схолиаста – син на Бронх и нимфата Аргиопа), той бил убит в Елевзина, на път за Атина, от Тезей (Овидий, *Метаморфози*, VII, 439). Той също принуждавал пътниците към борба и според схолиаста първи е употребил борба с крака, в същото време, когато Тезей изобретил юмручния бой.

Епей – син на Панопей, който се прославил в юмручния бой, победил Евриал по време на погребалните игри в чест на Патрокъл (Омир, *Илиада*, XXIII, 664-691), известен и като строител на дървения кон (Вергилий, *Енеида*, II, 264). Амик – син на Посейдон, цар на бебриките, принуждавал пътниците на влизат в юмручен бой с него, убит от Полидевк (Аполодор, II, 1-97, Теокрит, XXII), първи изобретил ремъците за обвързване на ръцете по време на бой.

23 Куретите – критски 'демони'-жреци, родствени на корибантите, вж. Диодор Сицилийски, X 3, 6, 7. 19-21. За Диоскурите вж. Омир, *Илиада*, III, 236-244; *Одисея*, XI, 298-304. Игри в чест на Диоскурите са се устройвали в и Атина.

24 Има се предвид Атина. Срв. описанието на танца на Атина при Лукиан – появила се в пълно въоръжение от главата на Зевс: 'И тя вече подскача и танцува военен танц, като тресяла щита си, вдигала копието си и цялата сияела с божествено вдъхновение.' (*Разговори на боговете*, 8).

25 Срв. II, 673a-d.

26 Пак там, 672e и сл.

27 Интересен е тонът на взаимно уговаряне и подчертаване на добронамереността в хода на диалога тук, което донякъде съответства и на сравнително приповдигнатия стил в съдържателен план, доколкото става дума за даване на сериозни и основни определения.

28 Тук отново се срещаме с темата за устойчивостта, подхващана на много места и в различни контексти в диалога, срв. напр. III, 684d-e; VI, 772d; XII, 960d.

29 Описаното по-долу фиксиране и освещаване на танците и мелодиите вече е представено като постижение единствено на египтяните във Втора книга – срв. 656d и сл.

30 Имат се предвид по-низшите божества, напр. Мойрите.

31 Отбелязваме това интересно място в методологически план – всъщност гръцкият образ препраща към път с три разклонения (за обвързаността на такива места с подземния сват вж. бел. 41 към IX, 873b), но във всеки случай и тези посоки биха били много за правилното мнение, което заедно със спътниците (по пътя и в диалога) трябва да бъде насочено във вярната посока към истината. Още по-знакова е метафората на пътя в този диалог, в чиято рамка участниците наистина се движат по пътя към светилището на Зевс успоредно с развитието на цялата философска тема.

32 А правилно ориентираният разговор се стреми към ясни посоки и яс-

ни твърдения – τὸ σαφές е ключово понятие и за Критиката на писмеността във *Федър* и *Седмо писмо*.

33 Това е интересно място отново в диалогично-методологичен план – временните апории могат да бъдат изяснени при положителен край на целия диалог – това несъмнено е така, но е странно Платон да настоява над него, след като във вариативността на диалогичните ситуации много често се наблюдава крайна апория; но може би тук разговорът действително е по-особен – участниците са по-възрастни, атмосферата е по-божествена, а и темата сякаш не позволява апоретичен завършек и Платон ни насочва към това, въпреки че диалогът му остава незавършен и неиздаден от самия него (сведения за това вж. в Послеслова по-нататък в този том).

34 Вж и III, 700b за номите в музиката като вид законови положения.

35 С 'модел' тук превеждаме ἐκμαγεῖον (думата е употребена още в 800e, 801d). За ἐκμαγεῖον като 'восъчен отпечатък' срв. и бел. 76 към V, 746a. Вж. и по-горе в тази книга, 789e – там е казано, че майката трябва да оформя крехкото дете до двегодишна възраст, все едно е от восък.

36 Нечистите дни (според лексикографите Суда и Хезихий) са тези, в които са се принасяли жертви в чест на починалите.
Схолиастът посочва, че според едно сведение, оплаквачите на погребенията били карийци от Мала Азия, а според друго сведение – само погребално пеене било нестройно и подобно на варварското, карийското. Хезихий (s.v. Καρίναι) съобщава, че оплаквачите, които съпровождали покойника до гроба, се наричали 'карини'.

37 'Доброто говорене', благословието, благоречието е било не само благоговейно изказана молитва, но и благоговейно мълчание. Срв. *Федон*, 117e. За мълчанието като препоръчително диалогично средство, макар и в по-друг контекст, вж. бел. 49 към Трета книга.

38 Срв. V, 741e-742c.

39 За този комплекс от ценности – срв. *Държавата*, III, 401a-c.

40 Тук по своеобразен начин се легитимира цензурата в областта на музиката, срв. особ. *Държавата*, X, 608b.

41 Срв. метафората от областта на мореплаването във *Федон* (85d), където се говори за плаването през живота върху сал или върху по-стабилен плавателен път. А и в *Закони* се ползва в различни аспекти метафориката на морето и плаването, отнесена към образа на отделния човек или на държавата, срв. напр. VI, 758a-b.

42 Омир, *Одисея*, III, 26-28, превод Г. Батаклиев, С., 1988.

43 Вж. по-горе 803с, а също I, 644а, където за първи път се въвежда образът на човека като кукла на конци на боговете.

44 Диодор Сицилийски, когато описва законодателството на сицилийския законодател Харонд, съобщава, че 'всички деца на гражданите били длъжни да се учат на четене и писане, като се обучавали за сметка на държавата от наемни учители' (XII, 12).

45 Срв. горната бележка – именно затова държавата била овластена да надзирава посещението на учебните занимания, за чиято роля родителите и не винаги си давали сметка.

46 Савроматидите били амазонки, от чиито брак със скитите се родило племето на савроматите (сарматите), срв. Херодот, IV, 113-116.

47 Тук има спор на кой от участниците принадлежат някои от кратките методически реплики в този пасаж, но нека подчертаем, независимо от тексткритическите проблеми, необходимостта от подобна любезност между участниците, дори тя да звучи твърде формално и безлично на моменти.

48 Има се предвид Атика.

49 За гимнастическите упражнения на момичетата и жените в Спарта – срв. Плутарх, *Животопис на Ликург*, 14 и сл. За детайлно описание на домакинските задължения на идеалната жена в Атина вж. Ксенофонт, *Диалог за стопанството*, 7-9.

50 Тук има връщане към 794d-е, където бе посочено, че момичетата следва да овладяват поне основни познания за ползването на оръжия.

51 Παρρησία – тук това понятие не предполага говорене без мярка, поскоро подканя този, към който е отправено, да се отпусне и заговори свободно по темата. За различните нюанси на 'свободната реч' вж. и бел. 10 към Осма книга.

52 По-надолу в пасажа става ясно, че тази цялостна, включително интелектуална, незаетост не води до положителни резултати.

53 По въпросите на собствеността – срв. V, 739а и сл.

54 Тук в общи линии се повтарят някои бележки от Шеста книга за спокойствието в държавата, което се дължи на длъжностните лица и гражданите, а не на разни укрепителни съоръжения.

55 Отново се подчертава необходимостта не само в музиката, но и в литературата да има фиксирани и свещени образци, които да се използват в образованието и да следват древните идеали, доколкото е възможно.

56 За другите учебни предмети по-нататък също ще бъде уточнена степента, в която те трябва да се усвояват в рамките на 'масовото образование'.

57 За този етап от образованието в Атина вж. и *Протагор*, 312а и сл.

58 Тук под китарист трябва да се разбира учителят по свирене на китара (и други струнни инструменти).

59 Срв. II, 665d.

60 Вж. бел. 58 по-горе.

61 Един твърде негативен образ на жената може да бъде открит в думите на Етеокъл в Есхиловата трагедия *Седемте срещу Тива*, 181-190.

62 Метрически този военен танц се изразявал със стъпка, състояща се от две кратки срички (пирихий), която имитирала бързи и ловки движения.

63 Срв. при Ксенофонт (*Пиръm*, 7) думите на Сократ за танците, които изобразяват 'такива положения, в които се рисуват харитите, Ор и нимфите'. Атеней пък разказва за танцьорките на сватба, 'облечени като нереиди и нимфи' (IV, 130а).

64 Буквално 'в съгласие с мелодията', т.е. 'приличен'. Хезихий (s.v. Ἐμμέλεια) казва: 'Вид танц. Платон го хвали... Наречен така или по определен лад, или по това, с което е свързан. Трагически танц.' В комедиите и сатировските драми имало танци с резки и непристойни телодвижения, т.нар. кордакс и сикин.

65 'Да живеят добре и щастливо' – ζῆν εὖ τε καὶ εὐδαιμόνως – почти формулен израз за доброто живеене в мирно време.

66 Подобно обединение между сериозното и смешното е характерно и за конструирането на Платоновия диалог изобщо, като то до голяма степен се реализира, от една страна, всъдържателен план, чрез прилагането на Сократовата ирония, но, от друга страна, и самото преплитане между 'по-лека' всекидневна обстоятелствена рамка и дискутиране по сериозни философски теми е негово отражение. И в *Закони*, както видяхме, тримата персонажи, макар и напълно сериозно, но все пак 'играят' на създаване на ново законодателство.

67 Срв. този диалог между държавници и трагически поети с обръщението за законодателите на идеалната държава към Омир, който трябва да бъде изгонен (*Държавата*, III, 398а).

68 На тази поговорка Платон се опира и в V, 741а (вж. бел. 49 *ad locum*).

69 Тук навярно е отразена увлечеността на Платон към питагорейската наука за числата, която може да се разпознае в много диалози, особено в Осма книга на *Държавата*, в *Тимей, Менон*. Срв. също представата на Платон за бога като геометър в *Закони*, Шеста книга (в йерархията на почестите за боговете).

70 За необходимостта вж. и малко по-горе; ценна е тази йерархия на необходимите познания, която Платон се опитва да узакони тук.

71 Срв. *Протагор*, 356е; *Горгий*, 451b.

72 Всички предмети, които трябва да се изучават, са поставени в своеобразен практически контекст – т.е. явно по-лесно е те да бъдат въведени през принципите на доброто живеене, за което биха били полезни, а не обратното.

73 Играта на дама или табла Платон поставя редом до науката за числата (аритметика), смятането (логистика) и геометрията, срв. *Горгий*, 450d; във *Федър* пък всички те, заедно с астрономията, играта и на зарове, както и писмеността, се приписват като открития на египетското божество Тевт: τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. (274c-d). За играта на дама вж. и бел. 40 към V, 739a. Освен практическият, тук се добавя и игрови контекст, чрез който да се аргументира необходимостта от изучаване на определени предмети.

74 Буквално ‘блуждаещи’. Тази обичайна представа за блуждаенето на планетите обаче е опровергана малко по-долу (822а) и това всъщност е основната точка в изложението по астрономия тук.

75 Напредналата възраст като цяло носи проницателност и разсъдителност (срв. IV, 715d-e), но за заниманието с определени (по-трудни и изискващи по-продължително изучаване) науки не е най-подходящата. Във всеки случай, според Платон, възрастта е важна както за участието във всеки диалог по специфичен начин, така и за добиването на всяко друго знание в определен обем. Но освен това разчитане на мястото – в плана на персонажната структура и общите диалогични бележки – тук е възможно, разбира се, и тълкуване в по-тесен съдържателен план: какво означава тази реплика за астрономическите познания на самия Платон и тяхното развитие? Диалогът, в който най-подробно се разглеждат подобни въпроси, е *Тимей*, така че в случая едно по-задълбочено разглеждане на пасажа в този смисъл означава да се сравни казаното в двата диалога, за да се прецени дали в *Закони* Платон представя нещо, което сам е усвоил в по-напреднала възраст, което не е знаел, когато е създавал *Тимей* (също късен диалог), или все пак като цяло неговата теория се застъпва на двете места, но са изяснени различни детайли. Вж. различните хипотези за това при Шьопсдау (II, 617-623).

76 След известно бавене и задържане на разговора Атинянинът все пак излага някои основни моменти от съдържанието на обучението по астрономия, което явно отново е представено само като скица, и то най-вече с оглед на легитимирането на неговата значимост (срв. малко по-горе 821d).

Въпросът за скоростта на планетите е разглеждан вече в *Тимей* (38e-39a) и *Държавата* (617a-b): най-бързата планета е луната (чийто път е с най-малък диаметър), макар погрешно за такава да се смята Сатурн.

77 Разговорът се насочва към въпросите на лова след тези, посветени на различните учебни предмети (μαθήματα), както и самото образование би трябвало да следва тази последователност (за възрастта, в която трябва да започне ловното обучение вж. Ксенофонт, *За лова*, 2, 1). За удоволствието, но и за ползата, които ловът носи, става дума в Шеста книга, когато се описва длъжността на агрономите, които и чрез практикуване на лов ще опознават цялата територия на държавата (вж. 763a-b).

Освен като последна образователна практика, въпросът за лова по своеобразен начин затваря и самата Седма книга, защото съдържащото се в тази методологическа бележка, насочена към статута на ловните предписания, съответства на казаното в началото на книгата (788а и сл.), отнасящи се до проблемното узаконяване на 'дреболиите', свързани с отглеждането на съвсем малките деца. Това, което се намира между 'увещанието и закона' – очевидно не съответства на разграничението между прелюдия и закон, защото то се различава тематично от онова, което следва да се впише в закона, а не като метод и изразни средства, каквато е разликата между прелюдията и закона. Но в случая имаме и разграничение между устно и писмено узаконение, което би могло да се разгледа и като известно различие спрямо възгледа на Платон за неизказуемостта на най-сериозните аргументи (изведен от Критиката на писмеността във *Федър* и *Седмо писмо*): тук именно текстът на закона е това, което заслужава в него да бъдат вписани най-важните, но не и незначителните неща. Такова обаче е цялостното отношение на Платон към писменото фиксиране на законите в *Закони*, както бе отбелязано и преди, защото точно тяхната писмена форма се явява до голяма степен гарант за устойчивостта на законите, към което би трябвало да се стреми всяко законодателство. И все пак сред/ между тези писани закони трябва да има и съвети за красивото и достойното, чието спазване би създало съвършения гражданин.

78 Класифицирането, което Платон прави на видовете лов, е типична процедура в подобни случаи в *Закони* – срв. напр. изложението за видовете танци по-горе в Седма книга (814d-817e). Тук ловът е разделен според неговия обект – водни, летящи, сухоземни животни и хора (в последния случай има и допълнителни деления на лов, който заслужава похвала или отхвърляне); кражби и грабежи – т.е. лов на предмети.

След излагането на класификацията разговорът се насочва към това как законодателят може да я използва, за да направи по-добри душите на младежите, с което отново ловът ясно е представен като образователна практика. Тук (823d) започва прелюдията към закона за лова, която продължава до 824а. За различните видове лов вж. и *Софистът* (220а и сл.); Аристотел, *Политика*, 1, 8, 1256а 35-38. За лова и образа на лова при Платон – във философски и диалогичен план – вж. изследването на C. H. Classen: *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin: „Akademie-Verlag", 1960.

79 Тези препоръки могат да бъдат поставени и в контекста на 'узаконената' отдалеченост от морето на бъдещата колония – срв. особ. началото на Четвърта книга, 705а и сл., макар като цяло в тази прелюдия (спрямо която законът, който следва, се отклонява в известна степен) видовете лов, които трябва да се избягват, се отхвърлят заради неподходящите за младежите усилия и средства при тях (вж. 823с), като за единствено 'свещени' малко по-долу са обявени ловците, които използват само собствената си физическа сила и божествената си смелост.

80 В случая под 'узаконения' наистина се разбират вече създадените законови положения за различните сфери на многостранната, но ясно определима с оглед на добродетелта пайдея.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ОСМА КНИГА

1 С „онова, което им е подвластно" тук предаваме описателно гръцкото κτήματα, което може да означава както неодушевените предметни притежания, така и одушевените притежания, от които зависят някои дейности в стопанството: добитък и роби.

2 Атическата трагедия възприема Плутон като бог на подземното царство: вж. Есхил, *Прикованият Прометей*, 806; Есхил, *Антигона*, 1200. А също и в комедията на Аристофан *Жабите* част от действието се развива в палата на Плутон, който е цар на подземните области. Вж. още и в *Горгий*, 523а и сл. В *Кратил* (403а) Платон правилно свързва името на бога с гръцката дума за богатство – πλοῦτος. Месецът на Плутон отговаря на месец Скирофорион от атическия календар, сиреч на юни-юли. Свщането за богатството, което идва от реколтата, давана от земята през летния месец, е очевидно.

3 Срв. *Горгий*, 524a и сл.; *Федон*, 64d и сл.; 85a и сл.; 114c и сл.

4 Вж. I, 626b и сл.

5 Според този принцип, който Платон извежда още в самото начало на *Закони* (I, 625e), чрез всички свои практики държавата трябва да се подготвя за постоянната война (πόλεμος ξυνεχής), в която се намират гръцките полиси. От друга страна, тези разсъждения ясно ни показват, че идеята на гърците за войната представлява своеобразна идея за реда.

6 И по отношение на поетите, в *Закони* Платон приема един доста по-прагматичен тон от този в *Държавата*. Тук поетите и поезията биват мислени с оглед на гражданската добродетел, която трябва да бъде похвалена, а не с оглед на божествените дела, които трябва да бъдат вярно изобразени – каквато е по същество критиката в *Държавата* (II, 376e и сл.). Платон освен това ясно казва, че между възпяващия и възпявания не бива да съществува особена разлика в добродетелта.

7 Вж. и VII, 801c-d.

8 Вж. и VII, 802c.

9 Тамир – легендарен музикант, на когото се приписват множество поеми и музикални нововъведения (например откриването на китарата, на дорийския лад). За негова майка се посочва – в различните версии на мита – някоя от Музите. Традицията го смята за учител на Омир (вж. и *Илиада*, II, 596-600). Платон го споменава в *Ион*, 533b и в *Държавата*, X, 620a.

10 Свободна реч – παρρησία. На това място Платон употребява думата в значението на „реч, свободна от лъжата и ласкателството“. Той се разграничава от идеологическото значение, което тя придобива в Атина след V в. пр. Хр. – „право, дадено по рождение, да се говори за нещата директно и без страх“: вж. Еврипид, *Иполит*, 422. Но се разграничава и от негативното й значение, което придобива в крайните олигархични и демократични режими – „невъздържано говорене, което стига до сквернословия и нечестивост“: вж. по-долу X, 908c. С този нов смисъл думата се среща и малко по-долу в текста (835c).

11 За военната служба на жените срв. в *Държавата*, V, 457a: „И тъй, нека жените на стражите се събличат [за да вземат участие в гимнастическите упражнения], доколкото те ще заменят дрехата си с добродетел, и да участват във война, както и в другите дейности по опазването на държавата, и нека не вършат друго. Обаче на жените поради природната им слабост трябва да се отреждат по-леките дейности от тези, с които се занимават мъжете.“ Вж. и в *Закони*, VII, 814c. За разделението на мелодиите и песните между мъже и жени: ibid., 802d-e. Изобщо за

еднаквата грижа, която се полага спрямо мъжете и жените, както и за трите модела отношение към жената, вж. ibid., 805a и сл.

12 Панкратиастите се състезавали в дисциплината панкратион, която съчетавала бокса и борбата.

13 Брисон и Прадо (II, 316) забелязват, че глаголът σφαιρομαχεῖν може да означава както „бия се с кожени ремъци около юмруците", така и „бия се с оръжие, чието острие е увито с кожа".

14 Възможен е и превод „и всички останали граждани, които се занимават с други неща…".

15 Тук за пореден път се повтаря общото място, че щастливият и устойчив живот трябва да направлява биологичното съществуване и да контролира влиянието на телесните удоволствия, свързани с храненето, пиенето и сексуалното желание, които Платон изрично нарича в Шеста книга (783a и сл.) „болести" (νοσήματα).

16 Този аргумент е изложен подробно в *Държавата*, IX, 576b и сл.

17 Тази и следващата реплика на Клиний някои издатели приписват на Мегил. Следваме изданието на Бърнет.

18 С този пасаж Платон накратко припомня казаното за изродените държавни устройства в Осма книга на *Държавата* и в Трета книга на *Закони* (вж. особено 693d и сл.), като ги обозначава изобщо с една измислена от него дума – στασιωτεῖαι (вж. и IV, 715b). Но така също повтаря и едно от основанията на политическия си проект – че упражняването на власт в държавата трябва да става над хора, които са го приели доброволно, а не чрез вдъхване на страх и чрез насилие. Вж. още *Държавата*, IV, 422e; *Държавникът*, 293e; 303c. За тираничния контрол вж. и Аристотел, *Политика*, V, 1313a-b.

19 Този последен довод напомня и за отношението на влюбения към любимото момче в първата реч на Сократ във *Федър* (239a): влюбеният се стреми да властва над момчето, като го държи в лишение и постоянна зависимост.

20 Платон определя два типа състезания, които имат за цел да тренират две качества на тялото, нужни по време на война: първо, бързина и подвижност; второ, сила и издръжливост. Първият тип състезания включва: бягане на един стадий (180 м); бягане на два стадия (360 м); бягане на конна дистанция; дълго бягане (δόλιχος: бягане на разстояние от дванадесет стадия или приблизително 2.2 км); бягане на шестдесет стадия (10.8 км) в пълно снаряжение; бягане със снаряжение на стрелец. Вторият тип състезания включва: двубои в тежко снаряжение; двубои в леко снаряжение. За сравнение, традиционният гръцки спортен

празник (ἀγών), който намираме още при Омир (в Двадесет и трета песен на *Илиада*), включва следните дисциплини: надбягване с колесници; бокс; борба; надбягване; въоръжен двубой; хвърляне на диск; стрелба с лък; хвърляне на копие. Спортният празник на феаките (в Осма песен на *Одисея*) пък включва един обичаен съкратен вариант: бягане, борба, хвърляне на диск, юмручен бой.

21 В гръцкия текст пише καὶ τρίτος ὁ τὸν ἐφίππιον. С право Брисон и Прадо забелязват (II, 317), че тук не може да се говори за състезание с коне, а по-скоро за бягане на дистанцията, на която обикновено се провеждат конните състезания.

22 Някои издатели разделят бягането на хоплита от това на тежко въоръжения състезател на шестдесет стадия. Това ни се струва неоправдано.

23 Някои коментатори на текста смятат, че изразът τὰ νῦν ὅσα βαρέα означава „не дисциплините, които днес наричаме „тежки", а „дисциплините, които днес се ползват с тежест".

24 Такива специалисти били наемани и за образованието на ефебите в Атина: Аристотел, *Атинската полития*, 42.

25 Вж. I, 625d.

26 Мястото е несигурно на гръцки и търпи и други преводи.

27 За тези длъжностни лица вж. още VI, 755c и сл.; 760a; IX, 880d.

28 Рапсодът е професионален рецитатор (най-често на Омировите поеми), който се изявява по време на градските празници. (Вж. Платоновия диалог *Ион*) „Сподвижниците" (τῶν τούτοις ἑπομένων) са навярно рецитаторите на похвални речи и софистите.

29 Вж. VI, 764d и сл.

30 На гръцки е казано οἳ μάλιστα ὕβριν σβεννύασιν. Този израз е пословичен: вж. Хераклит, DK, B 43; Херодот, VIII, 77. В *Закони* обикновено предаваме ὕβρις по-общо като „безобразие", но тук сякаш е по-точно да се напише „високомерие".

31 Лай е син на Лабдак, цар на Тива, и баща на Едип. Схолиастът към Еврипидовата трагедия *Финикийките* разказва следното за него: „Като идвал откъм Тива, на пътя Лай съзрял Хризип, сина на Пелопс. Влюбил се в него и му предложил да се върне с него в Тива. Онзи не искал да направи това, затова Лай го отвлякъл тайно от баща му. Бащата дълго оплаквал неговата гибел, но когато по-късно научил истината, проклел онзи, който го е отвлякъл, да остане бездетен. А ако все пак му се родяло дете, да бъде погубен от този си потомък." (ed. Schwartz; I, 1, 47-53). Платон явно посочва Лай като един от първите, които са имали хомосексуални отношения.

32 Всичко казано тук за хомоеротичната любов не противоречи на казаното в *Пирът*, а го допълва откъм прагматичната визия за света, в който повечето хора се отдават на този вид любов, не за да търсят чрез истински красивото познанието и истината, нито за да се превърнат с помощта на своя обожател в „завършени морални субекти" (изразът желае да насочи към разсъжденията на Мишел Фуко по тази тема), а за да изпитат удоволствие, като задоволят своите телесни влечения. Затова и акцентът на тези Платонови разсъждения е поставен вече не върху истинската красота, а върху благоразумието като част от добродетелното съзряване на гражданина. Вж. Foucault 1976-1984.

33 Брисон и Прадо (II, 320) оправдано забелязват, че тук Платон (както и в *Пирът*) говори не толкова изобщо срещу хомосексуалната връзка, колкото срещу пасивната роля на момчето, която е недостойна за един свободен човек и опасна за неговото гражданско съзряване.

34 Става ясно, че под първи вид „любов" Платон разбира обичта (или приятелството) между подобни по добродетел хора, които се грижат за взаимното щастие на душите си и опитват да ограничат телесното си влечение: в този случай ἔρως се мисли като φιλία. Под втори вид „любов" той разбира една условна обич между различни по добродетел хора, които се стремят да задоволят преди всичко телесните си влечения: в този случай ἔρως се мисли като ἐπιθυμία. Третият вид „любов", която копира до голяма степен естествения строеж на душата от *Федър* – в която има едно благоразумно и едно необуздано начало, – е прагматичната комбинация от първите две, при която влюбеният, с оглед на добродетелта, постоянно се колебае между задържането и отдаването на своето влечение: в този случай ἔρως се мисли като съчетание от φιλία и ἐπιθυμία. Объркването, според Платон, идва оттам, че и трите вида отношения се наричат „любов". Както и в Пета книга, предпочитаме да предадем φιλία като „обич", а не като „приятелство", за да откроим по-добре мястото на това отношение сред душевните афекти при Платон.

35 Това изявление има и дебатна стойност, доколкото от Емпедокъл до Аристотел гърците постоянно си задават въпроса за обичта с оглед на еднаквостта и различието.

36 Тази забележка припомня и мита за Бедността (Πενία) и Способът (Πόρος) в *Пирът*, 203b и сл.

37 Аналогия с мита за Тантал.

38 Както става ясно по-долу (839с), Платон има предвид, че политическото изкуство лесно може да наложи определен закон, но е нужно този закон да бъде и спазван, което вече е грижа на образованието.

39 Тук неписаният закон не се противопоставя на писания закон – както сме свикнали да улавяме тази опозиция. Под неписан закон се разбират онези общоприети правила, които човек заучава именно от човешкия живот – било наблюдаван непосредствено, било пресъздаван с определени акценти чрез мита. Но всъщност опитът на Платон не е да говори за кръвосмешението, а чрез него да доведе въпроса за хомосексуалните контакти до онзи праг на неестественост и нередност, на който традиционното мнение е поставило кръвосмешението. Този аргумент е един от най-слабо убедителните в *Закони* – поради това, че гръцките митове слабо реагират на този проблем, а и поради невъзможността той да бъде решен направо откъм практиката, която в повечето гръцки държави го допуска.

40 Високи общоприети примери за гръцкото ужасяване пред кръвосмешението: Тиест имал връзка с дъщеря си Пелопия и от тези отношения се родил Егист; Едип имал връзка с майка си Йокаста и от тези отношения се родили Антигона и Исмена, също Етеокъл и Полиник; Макарей, син на Еол, имал връзка със сестра си Канака (впрочем всичките шест синове на Еол били женени за сестрите си: Омир, *Одисея*, X, 7).

41 Отчасти това е вярно само за Едип, който си избол очите, когато му се разкрило, че има връзка с майка си. В двата други случая кръвосмешението – както ни разказват митовете – било съзнателно и целенасочено.

42 При Платон по особен начин мълвата (φήμη) се оказва една съкратена прелюдия към закона. Мълвата живее сред хората подобно на мнение със стойността на неписан закон, тъй като нейният произход се свързва с божественото: вж. особено Хезиод, *Дела и дни*, 763-764.

43 Подобно освещаване Платон вече е направил относно музикалните и гимнастическите състезания. Вж. VII, 799а и сл.

44 Подобен израз и в *Тимей*, 91d.

45 Цялата фраза напомня за Есхил, *Седемте срещу Тива*, 750-755 и за съдбата на Едип.

46 За сиситиите вж. още I, 625с и сл.; 633а; VI, 762с; 780b; XII, 955е. Вж. и Плутарх, *Животопис на Ликург*, 10; 12.

47 За Ик вж. още Павзаний, *Описание на Гърция*, VI, 10, 5; Платон го споменава в *Протагор*, 316d. За Крисон вж. Диодор Сицилийски, *Историческа библиотека*, XII, 5, 2; 23, 1; 29, 1; Павзаний, V, 23, 4. И него

Платон споменава в *Протагор*, 335е; 336а. За Астил вж. Диодор Сицилийски, XI, 1, 2. За Диопомп не е известно повече. В схолиите към това място от *Закони* пише, че тези бегачи (σταδιοδρόμοι) изобщо не встъпили в брак.

48 Вж. сравнението между сиситиите на двете места при Аристотел: *Политика*, II, 1272а.

49 От пасажите, които следват, става ясно, че фразата βίου κατασκευή, която тук предаваме като „устройване на всекидневния живот", смислово се разгръща като „осигуряване на нужното препитание".

50 Разместването на граничните камъни е много сериозно престъпление за гръцките държави. Аналогичен пример и с Рим, където като бог на границите бил почитан Термин: вж. Плутарх, *Животопис на Нума*, 16. С фразата „да задвижиш недвижимото" (κινεῖν τὰ ἀκίνητα), която навярно се отнася до Солонов закон (или перифразира Солонов закон), Платон си служи и на други места в *Закони*: IV, 684е; V, 736d; VI, 772c; XI, 913b. Вж. и малко по-долу 845а.

51 Подобен пример още в *Илиада*, XII, 421-423.

52 Изобщо, Платон следва Солоновото законодателство в тази област. Голяма част от Солоновия закон е запазена от римския юрист Гай (*Дигести*, X, 1, 13): „Ако някой реши да издига стена покрай чужд парцел, не бива да престъпва границата на парцела. Ако реши да издига ограда, трябва да остави една крачка разстояние; ако пък издига постройка – две крачки. Ако реши да копае ров или трап, колкото е дълбок трапът, толкова разстояние трябва да остави до парцела на съседа си; ако пък реши да копае кладенец, трябва да остави разстояние от един разтег. Маслиново или смокиново дръвче може да насади на девет крачки от парцела на съседа си, а всякакъв друг вид дървета – на пет крачки." Вж. и Плутарх, *Животопис на Солон*, 23.

53 Подобен случай се разглежда от речта на Демостен *Срещу Каликъл*.

54 За задълженията на агрономите по поддържането и реда във водоснабдяването вж. още VI, 761а и сл. В Атина съществувала длъжността κρηνῶν ἐπιμελητής „поддръжник на чешмите/кладенците": Аристотел, *Атинската полития*, 43.

55 Мястото е несигурно. С „тази богиня на очарованието", подразбирайки ὀπώρα (есен, есенен плод), предаваме ἡ θεὸς χάριτος αὕτη.

56 В текста има разночетене: едни издания пишат παιδείαν Διονυσιάδα, което ние предаваме като „Дионисова култура", други – παιδιὰν Διονυσιάδα, което означава „Дионисово забавление". Смисълът на това място би трябвало да се възстанови като комбинация от значенията

и на двете думи, предложени в изданията, затова и условно предпочитаме онова четене, което предава смисъла по-широко.

57 Отново неяснота: някои предполагат, че става въпрос за гроздето, от което се прави вино, и за гроздето, от което се правят стафиди. Ние смятаме, че не става дума само за грозде, но и за всякакъв вид плодове, които се съхраняват чрез изсушаване. Мястото напомня дословно за *Вакханките* на Еврипид: 274-283.

58 Сиреч средата на септември.

59 Съществува така формулиран закон на Солон, отнасящ се до случайно намереното (вж. XI, 913c). В случай на нарушение санкцията била смъртно наказание: вж. Диоген Лаерций, *Животът на философите*, I, 57.

60 Този закон напомня за спартанския обичай, при който дребната кражба, която може да се запази скрита, се толерира. Вж. Плутарх, *Животопис на Ликург*, 18.

61 В *Държавата* (II, 369b и сл.) Платон описва невъзможността човек да си бъде самодостатъчен като условие за възникването на полиса и като условие за едно изначално разделение на дейностите. Но това разделение на дейностите още не означава разделение на човешките групи, които ги практикуват. То се налага тогава, когато определено изкуство бъде запазено за определена група: става дума за политическото изкуство, което може да упражнява само гражданинът – пазителят на изначалното разделение. Оттук следва разбирането на всички останали изкуства като занаяти, а на онези, които ги практикуват – като занаятчии (δημιουργοί). Ако обаче невъзможността човек да си бъде самодостатъчен обуславя изначалното разделение, то описанието на грижата за по-добрия продукт, което откриваме на страниците на *Държавата*, а също и в *Киропедия* на Ксенофонт (VIII, 2, 5-6), го затвърждава. Разликата между първото условие и второто условие е, че при първото се поставя някак природно проблемът за потребността, докато при второто този проблем вече прагматично се икономизира чрез въпроса дали един човек трябва да упражнява повече изкуства, или само едно. И в *Държавата*, и в *Закони* Платон отговаря: само едно изкуство. Този отговор е пряко свързан с достъпа до политическото изкуство и оттам до управлението на държавата: Онзи, който ще практикува политическото изкуство, не бива да се занимава с друго; но и онзи, който ще упражнява друго, не бива да практикува политическото изкуство. С така налаганото разбиране Платон сякаш постоянно опонира на (демократа?) Протагор, когото виждаме да утвърждава точно обратната теза в едноименния диалог (322c и сл.): всеки, който

упражнява някакво изкуство, смята той, би могъл да упражнява и политическото, защото е изначално причастен на справедливостта. Най-сетне, подобно отношение към занаятчиите ще наложи и определена политика на изолиране: Според Платон занаятчиите трябва да пребивават в държавата само временно – за срок от двадесет години (вж. по-долу 850b), сиреч обезсмисля се желанието за усложняване на условията на труда, който практикуват. Освен това те трябва да се разселват из цялата страна (в така наречените „селища“) според конкретните земеделски нужди, които трябва да изпълняват, и така държавата се подсигурява, първо, срещу възможността за свободно концентриране и сдружаване (вж. по-долу 848e и сл.), и, второ, срещу възможността тези хора да упражняват прагматичен избор относно произвеждания продукт. По отношение на занаятчиите виждаме политически решения, които целят разрушаване на връзките между тях и контрол върху труда им, а това е цел, напълно противоположна на онази, която държавата застъпва спрямо своите граждани. Но виждаме и ясно разбиране за нуждата от техния труд и относно потребността, и относно гражданската добродетел. Общо за Платоновото отношение към занаятчиите вж. и Vidal-Naquet 1991: 289-316.

62 Вж. и XI, 920d и сл.

63 Според Аристотел всички приходи от реколтата в Крит се разделят на три части: една за боговете, една за държавните нужди и една за сиситиите: *Политика*, II, 1272a.

64 В текста пише ζώων и не е ясно дали този излишък ще отиде за животните, или ще се разпределя и между хора, както е по-логично.

65 Мястото, а и изобщо текстът до края на книгата са спорни сред преводачите и коментаторите на Платон. На гръцки това място изглежда по следния начин: Τὸ δὲ μετὰ τοῦτο αὐτοῖς οἰκήσεις δεῖ χωρὶς διατεταγμένας εἶναι, като трудността идва първо от разбирането на αὐτοῖς. До какво се отнася тази дума? Дали само до свободните граждани, както е коректно да смятаме граматически, тъй като те са споменати най-близо? Платон обаче изрично казва в Пета книга, че техните жилища са разположени около центъра и периферията на града (745e), а не в провинциалните области – докато в следващия пасаж се говори основно за изграждането на селищата. По-вероятно е αὐτοῖς, без да изключва свободните граждани, да се отнася смислово и до занаятчиите: първо, защото малко по-горе (846d и сл.) Платон подема точно темата за занаятчийството; второ, защото, както става ясно по-долу (848e), в селата ще живеят основно занаятчиите, заедно с гарнизона,

който ще заема укрепената част от селото. Но в селата ще има и земеделци – това също се казва в този пасаж. (Оставяме настрана въпроса кой точно ще се занимава със земеделие в Платоновия полис: дали свободният гражданин, който притежава земята, или наемници, или пък роби.) Смятаме, че тези жилища ще бъдат основно за занаятчиите и гарнизонните части (едните разположени на високото, а другите в ниското), но в някои от тях ще се помещават – вероятно не през цялата година, а само по време на работа – и земеделци. Това обяснява и двойнственото значение на думата χωρίς: първо, жилищата в селата са отделно, защото земеделците (ако това са все пак свободните граждани) ще имат жилища и в града, където като свободни граждани основно ще живеят; второ, те са отделно и защото гражданите и занаятчиите в Платоновата държава са изобщо разделени.

66 Гръцкият текст добавя τοῖς τοιούτοις („за такива хора" или „за такива жилища"), което не превеждаме.

67 Селищата биват така разположени в отделните части на страната и така планирани, че възможно най-близо да възпроизведат модела на цялата държава. Срв. в Пета книга, 745b и сл.

68 Навярно в тези гарнизони ще се помещават „патрулите" от агрономи – подобни на атинските ефеби и някак на спартанските крипти, – които две години трябва да обикалят вътрешността на страната: вж. VI, 761d и сл.

69 В Атина занаятчиите биват разделяни между десетте фили от архонта-полемарх, който отговаря общо за техните права: Аристотел, *Атинската полития*, 58.

70 И това място не е особено ясно: ἔξω τε καὶ ἐν κύκλῳ буквално означава „извън и заедно с това в кръг". Извън, смятаме ние, спрямо централните части на града и последния кръг от жилища, в които ще се помещават гражданите, а не спрямо стена: Платон никъде не споменава, че градът ще има външна стена. Напротив, изказва се остро срещу стените като защитно укрепление (VI, 778d и сл.). Обаче той не говори и за „квартали", както предлагат в превода си Брисон и Прадо.

71 Подразбира се, извън онзи дял, който е строго предназначен за продажба на чужденците.

72 Отново неяснота: καθ'ὅσον може да означава и „на каквато цена пожелае." Все пак, с оглед на строгия контрол върху забогатяването, предполагаме, че става въпрос за количеството дървен материал.

73 За законите, по които се продават стоки на публичния пазар, вж. и XI, 917b и сл.

74 Фразата ὅρους θῶνται τῶν ὠνίων обаче търпи и превод „ще поставят [най-високата разумна] граница в цените на стоките."
75 Условно тълкуваме мястото така: в закона, навярно съставян от обикновените законодатели в държавата, предварително са фиксирани цените и количествата на продаваните стоки. Когато се направи продажба над тези цени или количества, получената разлика, за да не бъде конфискувана, трябва ясно да се впише в имотното състояние на онзи, който я е постигнал, и след това да се поправи предишното вписване.
76 Практика в Атина било да се събира от метеките годишен поголовен данък в размер от дванадесет драхми (Хезихий, *Лексикон*, s.v. μετοίκιον). Срещу него се изказва и Ксенофонт в трактата *За приходите* (2, 1).

БЕЛЕЖКИ КЪМ ДЕВЕТА КНИГА

1 Например Минос и Радамант. Вж. XII, 948b и сл.
2 „С рогова обвивка" – κερασβόλος. Схолиастът пише следното към това място: „По подобие на твърдите житни и бобови зърна, така се наричат и онези хора, които не се поддават на образование, не се вслушват в закона и имат корави убеждения. Въпросните зърна са твърди, черни, заоблени, на големина са колкото просо и когато се варят заедно с боба, не омекват. Стават такива, когато посевът и плугът се удрят и сблъскват с рогата [τοῖς κέρασι] на биволите, и затова тези зърна са наречени κερασβόλα." На гръцки в подобен смисъл се употребява и поговорката „Камъни вариш!": вж. Аристофан, *Оси*, 280.
3 Религиозните престъпления се разпределят изобщо между две големи групи: ἱεροσυλία и ἀσέβεια. Първата група, която общо означаваме като „светотатство" и която Платон разглежда на страниците на IX книга, включва най-вече посегателства от материален характер срещу храмовете. Те са най-разнообразни, което често води до неяснота как трябва да бъдат санкционирани. Подобно е положението и в Атина: за ἱεροσυλία от общ характер законът предвижда смъртно наказание (Антифонт, *Убийството на Херод*, § 10: в този параграф се споменава за слабостите на законите в тази област), докато за длъжностно присвояване на средства от храм (ἱερῶν κλοπή) наказанието било глоба в десеторен размер (Демостен, *Срещу Тимократ*, §§ 111-112). Втората група, която общо означаваме като „нечестивост" и която Платон раз-

глежда в X и началото на XI книга, обединява престъпленията, свързани с вярванията и провеждането на религиозните култове.

4 За практиката в Атина знаем, че ако някой бъдел осъден да плати висока глоба в полза на държавата и не можел да стори това, забранявало му се да участва в публичния живот. Ако обаче дръзнел да заеме някаква държавна длъжност, бивал изправян на съд: Динарх, *Реч срещу Аристогитон*, § 13.

5 Публично излагане – условно така предаваме неясното ἕδρα ἄμορφος.

6 Навярно този знак (σημεῖον) включва имената на съдията, филата, от която е избран, а така също и някакъв белег на групова принадлежност, ако съдиите са разделени и по друг принцип: срв. Аристотел, *Атинската полития*, 63.

7 В текста има разночетене. Едни издания пишат ἄγων εἰς ἀρχὴν ἀνθρώπων („който завзема властта над хората"); други ἄγων εἰς ἀρχὴν ἄνθρωπον („който вкарва човек във властта").

8 Платон не допуска в своя проект политиката на партиите и сдруженията (ἑταιρεῖαι), които общо попадат сред причините за пораждането на размирици и разединения в държавата. Формирането на сдружения между частни лица било регламентирано в Атина от Солон (Гай, *Дигести*, XLVI, 22, 4). За влиянието на тези сдружения и на партийните групи върху атинската политика през VI-V в. пр. Хр. вж. Аристотел, *Атинската полития*, 20; 34.

9 Неслучайно Платон свързва законите за светотатството, разрушаването на конституционния ред и измяната. Такава практика съществува и в Атина, като законът (или законите, тъй като има известна неяснота колко са те) не позволява на осъдения на смърт погребение в Атика, а така също предвижда и конфискация на имуществото му. Освен това се счита, че който по своя воля убие такъв човек, е свободен от правна отговорност. Вж. Ксенофонт, *Гръцка история*, I, 7, 20 и 22; Демостен, *Срещу Тимократ*, § 144, Ликург, *Срещу Леократ*, §§ 124-125.

10 Такава е практиката и в Атина: Демостен, *Срещу Тимократ*, § 111.

11 От храмове или обикновени места – ἐξ ἱερῶν ἢ ὁσίων. В гръцкия език се е наложила една особена употреба на прилагателното ὅσιος: противопоставено на думи със значението „свещен" (например ἱερός), то означава „обикновен", „светски", „законен"; противопоставено на думи със значението „законов", „справедлив" (например νόμιμος или δίκαιος), то означава „свещен", „божествен". Неутралната употреба е близо до нашето разбиране за „реден".

12 Вж. IV, 720b и сл.

13 В границите на аргумента за съществуването на боговете този въпрос ще бъде още веднъж зададен и в Десета книга (886b и сл).

14 Омир, както се казва и в *Държавата* (X, 606е), имал славата на учител на цяла Гърция. Атинянинът Тиртей съчинявал стихове, които възхваляват спартанската държавна уредба и начин на живот (от тях притежаваме някои фрагменти). За спартанския законодател Ликург Платон не е докрай точен. Нямаме никакви основания да смятаме, че ако Ликург изобщо е съществувал като историческо лице, той е оставил и някакви съчинения – метрически или в проза. Не познаваме античен автор, който да потвърждава това мнение. От атинския законодател Солон притежаваме известен брой поетически фрагменти, засягащи политическите му решения (впрочем Плутарх казва в трета глава от *Животопис на Солон*, че атинянинът първоначално имал намерение да изложи цялото си законодателство в стихове, но в последствие се отказал.) За поетите и законодателите вж. и в *Държавата*, X, 599с и сл.

15 Очевидно Платон има предвид и някакъв конкретен пример. В *Ахарняните* (142-144) на Аристофан намираме подобно нещо: тракийският цар Ситал се представял за такъв „атенофил", че пишел по стените: Ἀθηναῖοι καλοί (нещо като „Атиняните са супер!"). Понеже знаем от историческите съчинения какви интриги този цар вършел по време на Пелопонеската война, вероятно е Платон да насочва към него.

16 При Платон „неумишлено" (ἄκων) трябва да се разбира по-широко като „от незнание" и същевременно като „в ущърб на желанието си". Такъв е големият аргумент на Сократ срещу Каликъл в диалога *Горгий* и срещу Тразимах в Първа книга на *Държавата* (вж. и в Пета книга на *Закони*, 731с): никой човек съзнателно не би си нанесъл вреда, като реши да действа несправедливо. Затова и повече вреди понася не онзи, който търпи несправедливост, ами онзи, който я върши; и в последния случай повече вреда понася не онзи, който е бил наказан, ами онзи, който трябва да живее ненаказан със своята несправедливост. От този аргумент следва изключителната неприемливост на съзнателната и умишлена несправедливост – неприемливост, която пряко се мотивира от икономията на ползата и от отказа човек съзнателно да търпи злини.

Изобщо, при разбирането на ἄκων и ἀκούσιος правим разлика между четири значения на думата, които се преплитат в едно общо значение, за което не разполагаме с точен аналог: първо, „нежелателно" или „противно на желанието" – когато имаме знание за действието и знание за

неговия резултат, но действаме по принуда, или когато имаме знание за действието, но нямаме истинно знание за резултата му и действаме по заблуда; второ, „неумишлено" – когато действаме водени от удоволствие, мъка или гняв; трето, „инцидентно" – онова, което можем да си представим и познаваме, но не очакваме и нямаме власт над него; четвърто, „неволно" или „несъзнателно" – онова, което познаваме и извършваме по навик, без да се питаме за резултата му. Що се отнася до ἑκών и ἑκούσιος, изглежда, гръцкият език в този момент не установява точна разлика между „желателно", „умишлено" и „съзнателно".

17 Относно Платоновия аргумент това разграничение между „съм" и „действам", близо по дух до словесните апории, с които бил известен софистът Продик, е някак изкуствено: умишлено – в пълния смисъл на думата – действа само онзи, който познава предпоставките на действието си и неговия истински резултат, а така също и възможностите си. (А ако той знае, че резултатът от всяко несправедливо действие му вреди, дори и да има възможността, той не би го извършил.) Онзи, който може да назове целта на действието си, но не познава същинския му резултат, действа неумишлено.

18 Това основополагащо за законността различие, изглежда, се проявява в практиката сравнително рано – навярно около времето на Драконт, чиито закони, въпреки сравнителната си строгост, вече правят разлика между умишлено и непредумишлено убийство.

19 Тъй като онзи, който оказва услуга, прави това доброволно.

20 Обезправяване – ἀτιμία. В Атина тази практика широко се е институционализирала въз основа на пълното или частично отнемане на гражданските права. Пълното отнемане на права ставало най-често в случаите на финансово задължение към държавата, особено след заемането на някаква държавна служба. То траяло дотогава, докато дългът към държавата бивал напълно изплатен. Обикновено срокът, през който това можело да се направи, бил девет месеца, сиреч периодът, в който управлява една притания. Ако длъжниците не платели нужната сума, дългът им се удвоявал и имуществото им било конфискувано. Ако обаче конфискуваното не било достатъчно, за да покрие нужната сума, те оставали длъжници дотогава, докато я изплатят. В случаите, когато някой останел длъжник, след като бил осъден за кражба или за приемане на подкуп, освен това, ако бил осъден за проявено малодушие през време на военен поход или за лъжесвидетелство, или пък за непочтително отношение към родителите си, тогава законът предвиждал пълно лишаване от граждански права, без обаче да се стига до кон-

фискация на имуществото. Тази санкция засягала освен конкретните лица, така също и децата им. За по-дребни провинения съществували и множество варианти за частично лишаване от права: забрана да се изказваш в еклесията, да участваш в избори за Съвета, да плаваш с кораб на определени места, да посещаваш агората и т.н. (Вж. Андокид, *За мистериите*, §§ 73-76). В *Закони* Платон пренася много от тези практики, като думата при него означава и по-общо „лишаване от почести", „изгубване на привилегиите, с които се ползва свободният и добродетелен гражданин."

21 Вж. V, 731b и бел. *ad locum*. Вж. и по-долу 867а.

22 Платон казва κτῆμα: „притежание", „част от собствеността", изобщо нещо, върху което изначално притежаваме контрол и което е непълноценно без този контрол. Но в тази особена употреба думата е двузначна: онова, над което би трябвало да имаме контрол (гнева), често ни убягва и контролира поведението ни.

23 Действително тук Платон употребява с оглед на удоволствието думата βούλησις, с която обикновено нарича разумното и възможно желание.

24 Платон казва ἀμούσων.

25 Този пасаж буди колебания у издателите и преводачите на текста. Според изданието на Бърнет, което следваме, има тройно делене на третия вид причини и общо пет вида причини за неумишлените деяния. Според други издания има двойно делене на третия вид и общо пет вида. Тълкуваме мястото по следния начин: първата причина е страданието, породено от гняв или страх; втората – удоволствието и влеченията; третата – стремежът към най-доброто, основан на надеждите и истинното мнение. Оттук проблемно става деленото на три (или на две) на третия вид: най-близо до смисъла на текста ни се струва възможността този трети вид да се раздели първо между надеждата и мнението, и после мнението (сиреч погрешното мнение) да се раздели между просто незнание и незнание, престорено на мъдрост (вж. 863с). Допълнителна неяснота внася и фактът, че Платон се колебае към кои причини да причисли гневът – дали към причините за неумишлените или за умишлените деяния; а така също той веднъж включва страха при причините за неумишлените деяния, втори път – при причините за умишлените. Изобщо, смятаме, че тази част от текста не толкова обяснява разделението неумишлено-умишлено чрез причините, които го пораждат, колкото мисли тях, като го приема за дадено – защото чрез самите причини, а не чрез него може да се повлияе върху практиката и постъпките, санкционирани от закона.

26 За видовете затвори вж. X, 908a и сл.

27 Подобен случай – неволно убийство по време на тренировка в гимназиона – се разглежда във *Втора тетралогия* на Антифонт. Плутарх разказва, че се случило на тази апоретична тема Протагор и Перикъл да разговарят цял един ден (*Животопис на Перикъл*, 36).

28 За убития като ἐνθύμιος τοῖς ζῶσι („гневен на живите") вж. и Антифонт, *Първа тетралогия*, c, § 10.

29 Сиреч смъртно наказание.

30 Подобен казус се разглежда в *Трета тетралогия* на Антифонт.

31 С оглед на акцента, поставен от Платон върху невежеството като една от причините за несправедливостта, на това място предаваме ἀπαιδευσία като „неосведоменост", а φήμη като „хорско мнение."

32 Вж. V, 743e.

33 Три са причините и за умишлените деяния: ламтеж по богатство, завист, предизвикана от душевно честолюбие, страх. И тъй, причините за несправедливо деяние стават общо осем (вж, по-горе 864b и сл.). Свр. и общото разделение при Аристотел: *Никомахова етика*, V, 1135b и сл.

34 Вж. Антифонт, *За убийството на Херод*, § 11. Тази практика често служела за манипулиране и възпрепятстване на важни дела. Подобен случай се разглежда в речта на Антифонт, *За убийството на хоревта*, където обвинените в корупция тесмотети завеждат срещу своя обвинител обвинение в убийство и чрез декрета, който задължително се издавал, препятстват неговото явяване в съда на следващия ден. Вж. особено §§ 35-36.

35 Схолиастът отбелязва към това място, че линията на ἀνεψιότης включва и децата на първите братовчеди.

36 В Атина се давало право до средата на процеса обвиняемият в убийство (без отцеубийците) да напусне страната и да замине в изгнание. Вж. Антифонт, *За убийството на Херод*, § 13; Демостен, *Срещу Аристократ*, § 69.

37 Срв. у Демостен, *Срещу Аристократ*, § 44 и сл.

38 В Атина не било обичайна практика обвиняемият да стои в затвора до разглеждането на делото. Той обикновено представял трима гаранти и бил пускан на свобода. В речта от Антифонт *За убийството на Херод* обвиняемият пледира, че това право му е било отказано (§ 17).

39 Подобна е практиката и в Атина: Андокид, *За мистериите*, § 94.

40 В лошо стопанисваните и поддържани държави – ἐν κακῶς οἰκούσαις καὶ τρεφομέναις πόλεσιν. Сиреч в онези, които имат лоша политика и лошо образование.

41 Мястото, където се пресичат три пътя – τρίοδος се свързва с богинята Хеката, покровителка на магиите. (Вж. Софокъл, Фрагмент 535, ed. Radt; Теокрит, *Идилии*, II, 36) и изобщо с подземния свят. По тази причина и подобни места били посещавани от гадатели и магьосници: вж. по-долу в *Закони*, XI, 933b; също и Теофраст, *Характери*, XVI, 5.

42 Най-известният пример е процесът срещу Сократ.

43 В подобен смисъл Платон се изказва срещу самоубийството и във *Федон*, 61c и сл. Това мнение се поддържало и от питагорейците, а по темата говорел особено Филолай, когото Сократ споменава в посоченото място от *Федон* (включено от Дилс като част от фрагмент B 15 от произведенията на Филолай). Срв. и Аристотел, *Никомахова етика*, V, 1138a. Както обаче става ясно, в някои случаи Платон одобрява самоубийството: 854c.

44 Позволяваме си да тълкуваме, че Платон акцентира върху „единен закон“ (νόμος εἷς) с оглед на практиката в Атина, където не съществува единен закон за случаите на убийство, а множество закони за отделните случаи (в речта на Демостен *Срещу Аристократ* преброяваме осем закона) – някои от които навярно противоречиви или дори труднодостъпни с оглед на старинността си. Платон повтаря атинската процедурата в пункта с обявлението (πρόρρησις), че законовите права на заподозрения се ограничават. По-важната промяна обаче е свързана с известното хомогенизиране в пункта на самото съдопроизводство, което в Атина се разпределя между различни съдилища за различните случаи на убийство: Ареопагът разглежда случаите на предумишлено убийство; съдът ἐπὶ Παλλαδίῳ случаите на неумишлено убийство; съдът ἐπὶ Δελφίνῳ случаите на законно убийство; съдът ἐπὶ τῷ Πρυτανείῳ случаите, когато извършителят е неизвестен или убийството е причинено от неодушевен предмет; съдът ἐν Φρεαττοῖ случаите, в които човек, осъден на изгнание за неумишлено убийство, извърши второ убийство преди да е напуснал страната. (Вж. Демостен, *Срещу Аристократ*, §§ 65-79; Аристотел, *Атинската полития*, 57, 3 и сл.).

45 „Крадец на дрехи“ е традиционният превод на думата λωποδύτης; този обаче напада, за да открадне изобщо носеното у човека.

46 За практиката в Атина съдим преди всичко по речта на Лизий *За убийството на Ератостен*: мъж, който залавя жена си с любовник, убива последния. Пледира се по два закона: първият от тях допуска смърт за прелъстителя, който бъда хванат на момента; вторият от тях предвижда двойна глоба за изнасилвача. Ето какво казва Лизий по първия закон: „Чуйте, господа съдии, че самият съд на Ареопага, който е заве-

щан от нашите предци и на който сме дали компетенцията да съди в случаите на убийство, изрично казва, че не може да бъде съден за убийство онзи, който е хванал при жена си прелъстител и го е наказал със смърт. До такава степен законодателят е смятал, че това е справедливо в случая на прелъстяване на омъжени жени, че е постановил същото наказание и при прелъстяването на наложница, макар тя да стои по-ниско от съпругата.“ (§§ 30-31) И по втория: „Чуйте, господа съдии, какво казва този закон: ако някой насилствено опозори свободен мъж или момче, трябва да заплати двойно обезщетение; ако пък опозори свободна жена – а в тези случаи е възможно да бъде убит – попада под същото наказание. По такъв начин, господа съдии, вие доказвате, че насилниците заслужават по-малко наказание от съблазнителите: законодателят осъжда съблазнителите на смърт, а за насилниците предвижда да платят двойно обезщетение, тъй като смята, че примерът на онези, които са постигнали желаното със сила, ще бъде използван срещу тях от жертвите им, а съблазнителите по такъв начин развалят душите на онези, към които се насочат, че чуждите жени им стават по-близки, отколкото са със собствените си съпрузи, цялата къща е станала зависима от техните действия и не е ясно в такъв случай чии са децата: на съпрузите или на прелъстителите.“ (§§ 32-33). Плутарх обединява двата закона и ги приписва на Солон (в *Животопис на Солон*, 23), като допълва, че глобата за изнасилване била сто драхми, а в случай на сводничество с обект свободна жена – без, естествено, това да засяга хетерите – глобата била двадесет драхми. Интересна е и ситуацията в Критския град Гортин, където законът предвижда и случаите, в които хващането на прелъстителя е инсценирано (*Гортински законник*, II, 2-45, ed. Baunack).

47 Това е едно от ключовите твърдения в програмата за „заличаване“ на частния живот. Вж. и в Пета книга, 739b и сл. Аристотел е особено критичен към този аргумент: хората, казва той, не умеят да се грижат така добре за общото, както за частното (*Политика*, II, 1261b).

48 Тук предаваме ἀνυπεύθυνος по-общо като „безотговорен“. Но то конкретно означава и „безотчетен“: вж. VI, 761e и бел. *ad locum*.

49 За „алчността“ (πλεονεξία) вж. и X, 906c. Превеждаме ἰδιοπραγία със „самодейство“, за да откроим настояването на Платон, че онзи, който организирано работи за себе си, всъщност работи непохватно срещу себе си и срещу държавата. Опитите тази дума да се превежда на различни езици като „егоизъм“ или „индивидуализъм“ ни се струват неоправдани.

50 Вж. и *Йон*, 534b-c за противопоставянето между придобитото „чрез изкуство" (τέχνῃ) и придобитото „по божествено отреждане" (θείᾳ μοίρᾳ).

51 И Аристотел казва подобно нещо в *Политика* (III, 1284a): „защото тези хора са закон".

52 „Истинен" (ἀληθινός) е двузначно – истински и същевременно способен да схване истината.

53 Вж. и *Държавникът*, 292e.

54 Алюзия към онова, което Платон нарича в Трета книга (701a) θεατροκρατία.

55 Тук с „традиция" предаваме φήμη – онази мълва, която се разпространява „вертикално" от поколение на поколение в рода.

56 Гранично поле – μεθόριον. По подобен начин и Аристотел си служи с думата: например в *За произхода на животните* (V, 778b), където казва, че сънят е τοῦ ζῆν καὶ τοῦ μὴ ζῆν μεθόριον („гранично поле между съществуването и не-съществуването").

57 Вж. по-горе 866e.

58 Повечето преводачи превеждат без пояснения думата γεννῆται, която стои в текста, с „родители", макар че думата за родители е γεννηταί. За това място сигнализира още Платоновият схолиаст, който пише: „γεννῆται не са хората от семейството и кръвните роднини, ами членовете на родовете, съставляващи фратриите. Те са като членове на дема или на фратрията, които по някакъв закон са свързани: защото едно време Атинската държава била разделена на четири фили – а не на десет, както станало по-късно, – според сезоните в годината, а всяка една фила била разделена на три третини и фратрии (както ги наричали) според броя на месеците в годината, така че да станат общо дванадесет. Всяка от тях пък била на свой ред разделена на тридесет рода, така че общото число на родовете да бъде съгласно с 360-те дни в годината." Същото значение на думата дават и Liddell-Scott-Jones (s.v. γεννῆται), като посочват конкретно това място от *Закони* и прибавят свидетелства от Изей, Филохор, Аристотел и Демостен. Това четене обаче трудно може да се защити въз основа на смисъла на текста: първо, в *Закони* Платон не говори за геноса като родово-административна единица, макар че споменава за наличието на фратрии като дялове на филата; второ, при разглеждането на този конкретен вид престъпления (безчинствата) Платон никъде не споменава за намесата на някаква група, различна от роднините, служебните лица и случайно присъстващите. Безсмислено е точно тук той да намесва общината, макар че,

доколкото членовете на фратрията са нещо като административни и религиозни братя, то в случая може да се открие известна симетрия между тях като символично потърпевши от реалното безчинство между братята (или сестрите) в семейството – с което по същество се занимава пасажът. При изключително условното четене на тази дума в ръкописите – макар и тя да стои в повечето утвърдени издания, поддържаме мнението, че Платон има предвид не членовете на геноса, а родителите, още повече че в края на изречението той казва, че в крайна сметка правото да разрешат спора се пада по природа на родителите (τοῖς γεννήσασι).

59 Навярно „по-суровото" наказание е смъртно наказание, съчетано със забрана за погребение в границите на страната (вж. 863b-e; 874b); „по-лекото" – доживотно изгнание (вж. 871d; 877b-d).

60 Платон употребява думата ἀνδραποδισμός – отвличане с цел продажба в робство. В случая става въпрос по-скоро за несправедливо присвояване на чуждия роб. Вж. същия термин и в XII, 955a.

61 С „безчинство" предаваме думата αἰκία, която означава така също „мъчение", „малтретиране", „обида". Аргументът ни за този избор е следният: още от времето на Есхил думата се употребява не за всеки вид телесна вреда, а за онази, която засяга равен по ранг или по-висш обект (вж. например *Прикованият Прометей*, 88 и сл.) И при Платон нейният основен смисъл е такъв: нападение срещу по-възрастен човек или срещу човек на същата възраст и със същия социален ранг – изобщо, дръзко незачитане на обичайните йерархии в общността. По сведенията на Лизий (фрагмент 44, ed. Thalheim) и Демостен (*Срещу Мидий*, § 35) съдим, че в Атина е имало отделни закони за нанесена вреда (βλάβη), за безобразно поведение, което цели да накърни достойнството на човек (ὕβρις), и за безчинство, като за безчинство законът предвиждал парична санкция, а за безобразно поведение дори смърт. Присъединяваме се към мнението на Луи Жерне (Gernet 2001: 191-204), че в *Закони* Платон особено много сближава разбиранията за безчинство и безобразно поведение.

62 Платон и етимологично посочва връзката между по-старото (τὸ πρεσβύτερον) и онова, което бива почитано (πρεσβευόμενον). На тази тема вж. и Roussel 1951.

63 Това не е просто метафора, а реален проблем – маркиран и от Аристотел (*Политика*, II, 1262a) – при положение, че децата станат общи, както Платон предлага в *Държавата*.

64 Зевс Ксениос – споменат и в V, 729e и сл.

65 Платон съчинява думата θρασυξενία.
66 Вж. и в началото на книгата – 853d.
67 Брисон и Прадо (II 340) отбелязват, че навярно не става дума за постоянни епитети на Зевс, а по-скоро за освещаване на санкцията при конкретното насилствено поведение.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ДЕСЕТА КНИГА

1 Безобразие – ὕβρις. При Платон, както се вижда, тази категория включва случаите на: светотатство, безчинство, самоуправство и случаите на престъпление срещу гражданското право. На следващите страници безобразието бива основано откъм въпроса за нечестивостта. Срв. определението на Аристотел в *Реторика*, II, 1378b.
2 С оглед на онова, което в края на Десета книга е казано за свещенодействията, тези частни ритуали – ἱερὰ ἴδια – трябва да се разбират не като свещени практики, организирани от частните лица в домовете им, а по-скоро като участието на частните лица в общностните ритуали.
3 Гражданското право на отделния гражданин – τὸ πολιτικὸν ἑκάστου τῶν πολιτῶν. Не става въпрос за абстрактна категория от рода на суверенното право и суверенната воля, а за прагматична комбинация от разбирането за упражняването на власт и понасянето на власт посредством справедливостта – ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι μετὰ δίκης (I, 643e). За разбирането на τὸ πολιτικόν е важно също така, че упражняването и понасянето на власт става не във времева последователност, а в топично и хронично съприсъствие, което позволява наказанието да бъде не толкова налагана отвън санкция, колкото едно вътрешно и непосредствено ограничаване на правото за упражняване на власт.
4 Платон накратко излага плана на Десета книга, която, по думите на атинянина, е прелюдия към законите за нечестивостта (907d) и същевременно прелюдия към законовото изграждане (887c). Три са основните точки в тази прелюдия: първо, доказателство за съществуването на богове (885c-899b); второ, доказателство за грижата на боговете към хората (899d-905c); трето, доказателство, че боговете не могат да бъдат умилостивени с дарове и молитви от несправедливия човек (905d-907d). Тези точки са набелязани още в *Държавата* (вж. II, 365d и сл.; X, 612e и сл.) с акцент върху това, дали несправедливостта на човека

може да остане скрита за боговете – тема, върху която размишлявал още Талес (DK, A 1, 133 = Диоген Лаерций, *Животът на философите*, I, 36). Като цяло обаче изложението в *Закони*, което на места се приближава до реторизирана θεολογία от *Държавата* (вж. II, 379a), има по-различна цел: да основе откъм първоначалата съществуването на реда и законите. В *Държавата*, с оглед на разбирането за справедливостта, се опровергават две твърдения, наложени от поетическата употреба: че боговете несправедливо дават злини на хората и че имат изменчива природа.

5 Вж. същия аргумент и в *Държавата*, I, 327a-331d.

6 Така открояваме опозицията ἀγρίων… ἡμέρων. Вж. и по-долу – 890c.

7 Смятаме, че това място е от така наречените „Сократови парадокси“: Клиний мисли истината не откъм самата нея, а откъм резултатите ѝ, за които, според Платон, непосредствено човек може да си създаде единствено истинно мнение. Сиреч, не космическият ред и редът в сезоните, които веднага посочва Клиний, защото те са всепризнати от хората, гарантират съществуването на богове, а съществуването на богове трябва да гарантира този ред като истинен, вечен и неопровержим.

8 С „живеещите настрана“ предаваме ἔξω ζῶντες: според нас то визира общото място, че критяните и спартанците, поради своеобразните си политически институции и поради географската си разположеност, са останали изолирани от големите гръцки дебати, в това число и от дебата за религиозността, чийто епицентър в края на V в. пр. Хр. става Атина.

9 Платон напомня за теогоничните поеми като тази на Хезиод.

10 Мнението навярно принадлежи на Анаксагор: DK, A 35 = Платон, *Апология*, 26d; също и A 42 = Иполит, *Опровержение на всички ереси*, I, 8.

11 Възможен е и следният превод: „и философите скалъпват тези неща, за да звучат убедително.“

12 Навярно Платон намеква и за процеса срещу Сократ, за който често се казва такова нещо: че неблагочестиви хора съдят за неблагочестивост най-благочестивия. В Атина по този закон за ἀσέβεια, прокаран от оратора Диопейт около 431 г. пр. Хр., били съдени също Аспазия и Анаксагор. Вж. Плутарх, *Животопис на Перикъл*, 32. Законът санкционирал невярата в богове и ученията за небесните тела. Вж. в този смисъл и XII, 967c.

13 Този мотив за колебанието и решителността да се говори се среща в цялото произведение. Още в самото начало на диалога (I, 641e) се казва, че атиняните, за разлика от лакедемонците и критяните, се славят като

φιλόλογοι. Но готовността за разговаряне не е само културна черта; в диалозите тя е щрихована като етическа необходимост да се разискват и търсят началата на разглежданите въпроси. Срв. и IX, 861d.

14 На това място в коментара на Брисон и Прадо (II, 343) се казва следното: „Платон много често употребява глагола πείθειν („убеждавам“), за да означи действието, което митът упражнява върху душата: *Държавата*, II, 415c; X, 621c; *Федър*, 256b; и в *Закони*, VII, 804e; XI, 913c; 927c. Всъщност убеждението е насочено към най-ниските части на душата: към нейното влечение (ἐπιθυμία) и към агресивността ѝ (θυμός), а не към нейния интелект (νοῦς).“

15 Отново в същия коментар се пояснява: „Основните адресати на митовете са децата: *Държавата*, II, 377a-c; *Държавникът*, 268e; *Софистът*, 242c; *Тимей*, 23b; най-сетне, *Закони*, VIII, 840c. В *Държавата* се уточнява (II, 377a), че все пак митове ще бъдат разказвани само на деца, които все още не посещават училище. За малките деца отговарят жени, майки (*Държавата*, II, 377c; 381a), дойки (377c) или баби (*Горгий*, 527a; *Държавата*, I, 350e).“

16 Докато са им припявали – ἐν ἐπῳδαῖς. Думата ἐπῳδή може да означава както произнасянето на някакво заклининие – „баене“ (*Закони*, II, 659e; X, 903a-b; *Евтидем*, 289e; *Федон*, 77d и сл); така и припяване като на игра, какъвто е случаят тук. Срв. и I, 647d; II, 659e; V, 732d; VII, 795d; 796d; 798d; 803c-d; XII, 942a; а също и *Филеб*, 30e; *Държавата*, X, 602b; *Софистът*, 237d; *Пирът*, 197e. Вж. и Панова 2005: 208.

17 Предписанието тук (πρόρρησις) се явява един вид прелюдия в прелюдията.

18 Срв. *Държавата*, I, 330d и сл.

19 Подобно разграничение е много свойствено за софистите. Срв. и Аристотел, *Метафизика*, VII, 1032a 12 и сл.

20 Дилс включва космологичния пасаж дотук като фрагмент A 48 от произведенията на Емпедокъл. Срв. и B 21 и 22. Въпреки това този текст навярно може да се отнесе и до Демокрит, Анаксагор, а и до други философи. Изобщо, в тези редове Платон спори с много автори. Очевидно е също, че след космологичния пасаж неговите упреци са отправени към софистите и основно към две техни твърдения: първо, че най-важните онтологични феномени (красивото, справедливото, боговете и т.н.) са плод на изкуството и споразумението, което ги прави условни и променими (вж. по този въпрос лекцията на Протагор в едноименния диалог: 322a и сл.); второ, че справедливостта представлява правото на по-силния, извоювано с насилие.

21 Платон сбито повтаря аргумента, разгърнат в началото на Десета книга на *Държавата* (595a и сл.): Богът създава едно единно нещо (например легло), което съвпада със самото себе си като идея и истина; човекът-занаятчия създава друго нещо, което гледа към идеята и я умножава, без то да е самата идея; художникът, музикантът и поетът създават трето, което изобразява създаденото от занаятчията, без то да има същите реални качества. Изобразеното от художника, музиканта и поета бива наречено „привидение" (εἴδωλον: каквото е и мъртвото бездушно тяло – XII, 959b), защото може да се отнесе като произход единствено към самото себе си, което обаче не си принадлежи нито относно истината, нито относно съществуването, заради което е създадена идеята. По такъв начин изображението се оказва отдалечено на три места от истината.

22 Вж. и *Софистът*, 266b и сл.

23 За противопоставянето между истинни изкуства и изкуства, които имитират истината, срв. *Горгий*, 464b-465a.

24 За релативизма в мисленето на красивото вж. и II, 655c.

25 Още веднъж се повтаря, можем да кажем, скандалната за Платон теза, която тръгва от прочутия Пиндаров фрагмент 169 (на два пъти коментиран и в *Закони*: III, 690b; IV, 715a) и бива защитавана от Каликъл в *Горгий* (482c-484c) и Тразимах в *Държавата* (I, 337a-352d).

26 Сдружения – στάσεις. Или по-общо: „поводи за раздор."

27 Букв. „да даде целия си глас". Това е пословичен израз: вж. и *Евтидем*, 293a; *Държавата*, V, 475a.

28 Такъв закон за съществуването на богове традицията приписва на Залевк от Локри: вж. Диодор Сицилийски, *Историческа библиотека*, XII, 20, 2.

29 За Ума (νοῦς) вж. и по-долу 897b и сл., и особено XII, 961d и сл.

30 В гръцкия текст е казано буквално, че тези слова притежават μήκη διωλύγια („огромна дължина"). Срв. и *Теетет*, 162a. Традиционно погледнато, проблемът за дължината на речта е софистичен: в *Протагор* (334e) Платон забелязва, че софистът може веднъж да говори с по-малко думи от всекиго, а в друг момент речта му да стане безкрайна. В *Закони* проблемът е парадоксално решен: атинянинът се тревожи, да не би прелюдията към законите за атеизма да излезе по-дълга от самия закон (887a), а на практика точно така става.

31 В гръцкия текст е казано: ὡς δώσοντα εἰς πάντα χρόνον ἔλεγχον. От този израз става ясно, че ἔλεγχος – възможността даден възглед или твърдение да се провери и изобличи – се отнася не само до съдържа-

нието на закона, но особено до възгледа на онзи, който общува със закона.

32 В този кратък прагматичен пасаж Платон сякаш намира истинската полза и помощ от писмеността, критикувана остро на страниците на *Федър* (274b и сл.).

33 Проверявам – ἐξετάζειν. Думата обикновено се използва, за да се означи проверка на гражданските списъци, финансовите отчети, войските.

34 За значенията, в които се мислят предшестващите неща (τὰ πρότερα), срв. Аристотел, *Метафизика*, V, 1018b 9 и сл.

35 Брисон и Прадо отбелязват (I, 344-345): „Оборването на атеистично настроените изследователи на природата ще става на терена на етиологията; в резултат на това терминът „природа“ (φύσις) бива схващан в каузален смисъл: изцяло като Платон и атеистите наричат „природа“ онова, което играе ролята на първопричина. Природата не е съвкупност от реално съществуващи неща или от феномени; тя е принципът на ръководената промяна, която засяга света и всичко, което той съдържа.“ За значенията, в които се мисли природата, срв. Аристотел, *Метафизика*, V, 1014b 16 и сл.

36 Алюзия с прочутата мисъл на Хераклит.

37 Подобно зашеметяване от аргументите изпитва и Сократ в *Протагор*, 339e.

38 С „пространство“ предаваме χώρα: термин, с който в *Тимей* (52a-b) се означава третата онтологична категория: „Трети род съществуващо е този на пространството: вечен, неподлежащ на гибел, отреждащ място [ἕδραν] за всяко нещо, което добие възникване. Този род бива докосван не чрез сетивата, ами чрез някакво изневеряващо [на ума] разсъждение [λογισμῷ τινι νόθῳ], и в него е трудно да се повярва, а когато се вгледаме в него, явява ни се като в сън, и казваме, че е необходимо някак всяко съществуващо нещо да бъде на някакво място [ἔν τινι τόπῳ] и да заема някакво пространство, а пък онова, което не е нито на земята, нито някъде по небето – за него казваме, че изобщо не съществува.“ Вж. и Derrida 1993.

39 Място – ἕδρα.

40 Парадоксът, на който Платон обръща внимание тук, а и при описанието на мита за вретеното на Ананке в *Държавата* (X, 616c и сл.), навярно е следният: при движението около един център всички кръгове се въртят с една и съща скорост, като точка върху окръжността на по-големите кръгове изминава по-дълъг път от точка върху окръжността на по-малките. Така се създава парадокс в пресмятането на скоростта, а

визуално се създава впечатление, че макар и кръговете да се въртят с еднаква абсолютна скорост, по-малките, поради по-малката дължина на окръжността си, се въртят по-бързо. Нагледно този проблем може да се демонстрира с пумпал.

41 Тук с „място" предаваме думата τόπος.

42 С „основен строеж" предаваме καθεστηκυῖα ἕξις.

43 За геометричния израз на тази тристепенна промяна на строежа привеждаме като свидетелство *Тимей*, 53c-56c и тълкуваме текста така: първата степен на промяна се бележи от триъгълник; втората от четиристен, съставен от триъгълници; третата от обемна фигура, съставена от многоъгълници, която вече може да се нарече „тяло", улавяно чрез сетивата.

44 Въз основа и на схолиите към Платоновия текст предлагаме следната схема:

А: Телесни движения:

а) движения относно място (κατὰ τόπον):

1. движение по окръжност около неподвижен център (περιφορά). Такова е движението на неподвижните звезди според *Тимей*, 40b.

2. движение (по окръжност) около подвижен център (φορά); носене. Такова е движението на планетите в посока на Другото: ibid., 38c и сл.

б) качествени изменения (κατὰ ποιότητα):

3. свързване (σύγκρισις)

4. разделяне (διάκρισις)

в) количествени изменения (κατὰ ποσότητα):

5. нарастване (αὔξησις)

6. смаляване (φθίσις)

г) същностни изменения (κατ' οὐσίαν):

7. пораждане (γένεσις)

8. унищожение (φθορά)

Б: Душевни движения:

9. [2] движение, движено от друго движение (ἡ ἄλλο κινοῦσα κίνησις ὑπ' ἄλλου δὲ κινουμένη)

10 [1] движение, което само движи себе си (ἡ ἑαυτήν τε κινοῦσα κίνησις καὶ ἕτερα δυναμένη). Такова е движението на душата на света: ibid., 37a).

Относно тези последни две движения обаче аргументът на *Закони* е много по-близо до написаното във *Федър* (245c и сл.) за движението на душата, отколкото до написаното в *Тимей*. В *Тимей* впрочем се говори

и за други седем движения (34a; 43b): напред; назад; надясно; наляво; нагоре; надолу; в кръг. Срв. и за „едното“ относно движението: *Парменид*, 138c и сл.; 146a; 156a и сл. Вж. и изследването на Skemp 1942.

45 Употребата на думата μεταβολή като „начало на движенето“ тук е особена. Така Платон подчертава, че онова движение, което само движи себе си, възниква от собствената си промяна.

46 Твърдението τὰ πάντα ὁμοῦ γενόμενα („Вселената е възникнала наведнъж“) се приписва на Анаксагор. Вж. Аристотел, *Метафизика*, X, 1056b 28.

47 Срв. *Парменид*, 142a; *Теетет*, 206c и сл.; *Софистът*, 262d; *Писма*, VII, 342a и сл.

48 В диалектическия метод на Платон истинно име и определение, което отговаря на въпроса „Що е?“, са заменяеми. Вж. и коментара на Аристотел в *Метафизика*, I, 987b 5 и сл.

49 Това е определението на душата и във *Федър* (245c и сл.). Срв. с определението в *Кратил* (399d-e) „Сократ: Ако си позволя да импровизирам, струва ми се, че нещо такова имат на ум онези, които казват „душа“: че това нещо, когато попадне в тялото, става причина за неговото оживяване, тъй като му дава силата да диша и с дъха си го оживява, а веднага щом оживяващото напусне тялото, тялото загива и умира.“

50 Със „смисъл“ тук предаваме οὐσία.

51 Възгледът, изказан тук, традиционно повдига два въпроса с оглед на останалите Платонови диалози. 1) Колко души различава Платон? 2) Причастна ли е душата към злото?

1) Душата е една и много: това се вижда добре например в *Тимей*, където душевният строй се изгражда отделно за конкретно разглеждания онтологичен пласт, и същевременно причастно към по-високия и в зависимост от него. Така Демиургът първо създава една Световна душа (34b и сл.), която обгръща отвън сферата на света и се разпростира навсякъде из него, после от остатъка от използваната сплав създава душите на небесните тела (41d и сл.), после създадените от Демиурга богове влагат в човешкото тяло няколко различни видове души (43a и сл.; 69c и сл.; 89d и сл.) и така нататък. Изобщо душевното не се ограничава само до един от пластовете на света: то се явява в двойната функция да обгръща и насочва живото като причина за разумните му действия и същевременно да прониква в него като причина за движението и живота му.

2) На различни места в диалозите Платон изтъква, че душата не може да бъде причастна на злина. Например във *Федон* (94a и сл.) той

изрично казва, че доколкото душата представлява някаква хармония, тя в никакъв случай не може да бъде причастна на дисхармонията, каквато несъмнено е злото. От друга страна обаче виждаме, особено при разглеждането на ниските онтологични пластове като човешкото, че онова, което Платон нарича „човешка душа", е вътрешно колебливо: в него има разумна част, но има и неразумна, която трябва да се обуздава и подчинява на добродетелта. Някои изследователи (например Gueroult 1924) свързват тази колебливост с известното „примирение" от *Тимей*, че светът е създаден не само поради Ума (διὰ νοῦ), ами и поради Необходимостта (ἀνάγκης), и че в разбирането за възникването трябва да се прибави и „ейдоса на блуждаещата причина" (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) като признак на безредието и злото. Подобен прочит обаче се основава на свързването между Необходимост и Безредие, което е проблематично. В *Закони* виждаме, че Платон подхожда прагматично и търси обяснение за злото като безредие не извън света, а заедно в неговите прагматични и онтологични предели. И ако прагматичното обяснение на злото при Платон в известен смисъл допуска причастността на душата към безредие, и именно така посочва кое в човешката природа трябва да се направлява, то онтологичното обяснение сякаш изобщо затвърждава идеята, че първоначалата представляват някакъв устойчив и вечен ред, който е немислим като зло. Смятаме, че Платоновата колебливост не е плод на някаква слабост в описанието, колкото на необходимостта, налагана от стратегията светът да се опише многопластово и, което е по-важно, завършено между тези различни пластове.

52 Мястото в текста е несигурно. Изданието на Бърнет пише за Ума ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς и ние следваме това четене въз основа на по-близкия до текста смисъл. Други пишат за душата ἀεὶ ὀρθῶς θέουσα или θεὸς οὖσα – „която с право е богиня..." Този възглед обаче се доказва по-долу в текста: 899а.

53 Аргументът ни насочва към проблема, засегнат от късните диалози, за реда, на който се подчиняват движенията и действията на самата душа като двигател. В *Тимей* например този ред е зададен от Демиурга.

54 За Платон да насочиш зрението на очите към слънцето, изразява усилието да насочиш зрението на ума към първоначалата: вж. в *Държавата*, VII, 532а. За опасността от това непосредствено наблюдение вж. *Федон*, 99d и сл.

55 Прилагателното ἔντορνος („стругован") се свързва с глагола τορνεύω – изработвам нещо върху струг или грънчарско колело (вж. в *Критий*,

113d). Макар и античната форма на тази машина да не ни е напълно позната, аналогията е ясна: стругът осигурява въртенето „на едно място" относно неподвижен център. В *Тимей* (33b) богът Демиург създава сферата на света по подобен начин: κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο. За така изработена сфера Платон споменава и няколко реда по-долу в *Закони*.

56 Срв. *Тимей*, 37а.

57 Условно така предаваме израза πρὸς ἕνα λόγον.

58 Платон изобщо смята сферата за най-завършената форма (*Тимей*, 33b), защото тя обхваща в себе си всички други геометрични форми и съдържа в най-голяма степен подобието, тъй като всички точки от окръжността ѝ са на еднакво разстояние от центъра. Аристотел коментира този модел в *За небето*, II, 287b.

59 Брисон и Прадо поставят многоточие след този пасаж и предполагат лакуна, в която се отхвърля твърдението за причастността на душата към злина и безредие, тъй като в следващата фраза Клиний вече убедено говори само за добродетелната душа (II, 348).

60 По подобен начин и в *Тимей* (44d и сл.) човешката душа се вози от тялото като на колесница. Нека да забележим и известната царственост, която се предава на душата чрез тези фигури.

61 Традицията приписва тази мисъл на Талес: Аристотел, *За душата*, I, 411a = DK, A 22.

62 В *Държавата* също се обсъжда тази тема: боговете не са причина за всичко, а само за добрите неща (II, 380c).

63 Хезиод, *Дела и дни*, 302-307. Платон използва този образ и в *Държавата*, VIII, 552c-d; 556a; 559d.

64 Най-склонното да почита боговете: θεοσεβέστατον. Вж. и XII, 967d; също и *Тимей*, 41e.

65 Вж. и *Федон*, 62b.

66 С „Всичкото" тук предаваме гръцкото τὸ πᾶν, а с „Цялото" – τὸ ὅλον. Това са качествата на света, създаден от Демиурга в описанието от първата част на *Тимей*: светът е завършено в себе си живо същество, надарено с душа, което съдържа всички останали живи същества; което съдържа всички елементи, части и форми; което е сферично; което се движи хармонично в кръг, направлявано от Ум; което е самодостатъчно.

67 На гръцки е казано: τούτοις δ' εἰσὶν ἄρχοντες προστεταγμένοι ἑκάστοις ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως, εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειργασμένοι. Смисълът на това изречение подлежи и на други тълкувания. Ние оформяме превода си около разбиране-

то на τέλος като „план" с оглед на казаното в този пасаж, че всяка една част съществува не сама по себе си и не с хаотичните си цели, ами е създадена и свързана с оглед на осъществяването на Цялото. Тези водачи навярно са демоните: вж. IV, 717b; V, 747e.

68 По подобен начин и във *Филеб* (53e и сл.) Платон обвързва „пораждането" (γένεσις) и „същността" (οὐσία), като пораждането, изрично казва той, е заради същността, а не същността заради пораждането.

69 На гръцки е казано: ε῞ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ὅλον ἀεὶ βλέπων πλάττοι τις μετασχηματίζων τὰ πάντα, οἷον ἐκ πυρὸς ὕδωρ ἔμψυχ[ρ]ον, καὶ μὴ σύμπολλα ἐξ ἑνὸς ἢ ἐκ πολλῶν ἕν, πρώτης ἢ δευτέρας ἢ καὶ τρίτης γενέσεως μετειληφότα πλήθεσιν ἄπειρ' ἂν εἴη τῆς μετατιθεμένης κοσμήσεως. Този пасаж е особено неясен и навярно ако опитаме да възстановим смисъла му, резултатът би бил частичен. Първо, в повечето издания стои четенето ὕδωρ ἔμψυχον („одушевена вода"), което ни се струва неоправдано във фразата. Все пак някои издатели предлагат думата ἔμψυχρον („ледено студен"), която запазва противопоставянето на формите и противопоставянето на едното и многото от следващата фраза. Второ, подкрепяме в общи линии тълкуването на Сондърс (Saunders 1973), според което тук Платон критикува Хераклитовите възгледи, че нещата във вселената се пораждат безкрайно в „механично" последване от загиването на своето противоположно (вж. съответни на този възглед фрагменти: DK, B 31; 76). Още повече, думите на Платон σύμπολλα ἐξ ἑνὸς ἢ ἐκ πολλῶν ἕν много напомнят за Хераклитовото καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (DK, B 10): израз, който е запазен в Псевдо-Аристотеловото съчинение *За света*. Трето, предполагаме, че на това място в *Закони* Платон съвсем сбито преразказва един от най-трудните пасажи в *Тимей* (53c и сл.) за пораждането на ейдоса на телата (τὸ τοῦ σώματος εἶδος) на основните четири елемента. (Платон нарича в този пасаж от *Тимей* четирите ейдоса и „родове" – γένη). Телата на въздуха, огъня, водата и земята, казва Платон, не възникват „едни чрез други и едни към други" (δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα: може би отново алюзия към Хераклит?), ами от два изначални вида триъгълници – неравнобедрен и равнобедрен. Първите три телесни ейдоса (на огъня, въздуха и водата) са съставени от строги комбинации между неравнобедрени триъгълници, докато ейдосът на земята е комбинация между равнобедрени триъгълници. Този строеж на основните ейдоси позволява само първите три да се пораждат взаимно и едни към други (54c), доколкото те имат сроден строеж, но това не е възможно общо и за четирите: така онтологичното последване, за което някак

говори Хераклит, според Платон е невъзможно. В тази схема много добре се вижда грижата на Платон да доведе елементарните телесни форми (или ейдосите на телата), въз основа на които възникват всички сетивни неща в света, до завършени числови изрази, като така той косвено измества и традиционния акцент в разбирането за възникването на света от механичната случайност към един вид строго логично „пресяване" (вж. ibid., 53а) на подобното и неподобното, на завършеното и незавършеното. Именно като логичен парадокс, посочен от Платон, смятаме, че трябва да се тълкува и мястото от *Закони*. Ако богът, който вае, създава всички неща едно от друго, като променя техните форми, а не от изначално завършени по форма и брой елементи (сиреч от някакъв числов израз), всяко породено нещо би трябвало да стане основен елемент за друго, като в такъв случай изобщо основните елементи биха станали безкраен и необозрим брой, а светът би останал по необходимост незавършен и недовършим. Изправен пред този безкраен брой елементи, богът веднага би изпитал затруднение да изработи и да наблюдава творението си. Платон обаче изрично отбелязва с каква лекота (ῥᾳστώνη) богът обгръща света в неговата цялост и прониква с погледа си до всяка една част. С оглед на казаното, предлагаме думата κόσμησις, употребена тук, да се разбира широко като изначалното разделение между завършените числови изрази, от които са съставени ейдосите на телата – в подобен политически смисъл думата се употребява от Платон в *Критий*, 117b; а цялата фраза τῆς μετατιθεμένης κοσμήσεως отговаря на употребеното по-горе (892а) μετακόσμησις, което предаваме с „преобразуване". От запазването на този изначален ред зависи изобщо достъпността на бога към творението му. Ясно е, че богът действа и гради света чрез пораждане: ако обаче той поражда нещата едни от други, а не чрез комбинации от ред завършени и непроменими форми, тогава всеки негов акт на пораждане парадоксално би разрушавал възможността да завърши плана си.

70 Този цар е фигура, аналогична с тази на Демиурга в *Тимей*. Той не е олимпийски бог, а Богът, който създава и наставлява боговете.

71 Вж. *Тимей*, 41а и сл.

72 Това напомня за *Федър*, 246с.

73 Срв. *Федон*, 107d и сл., *Тимей*, 91е и сл.

74 Омир, *Одисея*, XIX, 43.

75 **А** спрямо **Б** ще извърши това, което **А1** (подобен на **А**) би извършил спрямо **Б1** (подобен на **Б**). **А** и **А1**, и, съответно, **Б** и **Б1** са „подобни" (προσφερεῖς) помежду си. Ако **А** и **А1** са лоши, те ще извършат подоб-

ни лоши неща спрямо **Б** и **Б1** (и подобието ще се усили от това, че **Б** и **Б1** си приличат). – Бел. ред.

76 Платон използва думата συντέλεια, обичайна за ораторския език, където означава „общо участие в събирането на някаква сума пари“. Вж. например Демостен, *За венеца*, § 237. Още веднъж желаем да обърнем внимание върху елементите от тази особена икономия на справедливостта, разгърната в *Закони*.

77 Съветът на старейшините в Спарта.

78 Непрестанно – ἐνδελεχῶς. Отклоняваме се от изданието на Бърнет, което предлага четенето ἐντελεχῶς – „съвършено“, запазено в повечето ръкописи; ἐνδελεχῶς е предложено от Йоан Стобей, който в антологията си (I, 3, 55) цитира този пасаж от *Закони*. Вж. по този проблем изводите в статията на Мейхю (Mayhew 2006), които приемаме.

79 Алчност – πλεονεξία. Вж. *Пирът*, 188b; *Държавата*, II, 359c.

80 Платон вплита в думите си стих от *Илиада* (IX, 499-501).

81 Всички изследователи на текста забелязват, че изграждането на места за временно и постоянно задържане като наказателна мярка, което предлага Платон в *Закони*, изобщо няма аналог в практиките на античността.

82 Тази институция Платон описва в Дванадесета книга (951d и сл.; 961a и сл.).

83 Условно така предаваме неясното τιμωρίας ἔχων ἐπωνυμίαν φήμην τινά.

84 Трите причини, както следват, са: първо, невярата в съществуването на богове; второ, мнението, че боговете нехаят за човешките работи; трето, мнението, че боговете могат да бъдат умилостивени с дарове от несправедливите хора. Те обаче трябва да бъдат разглеждани и третирани в две насоки: тази на незнанието и тази на просветеното мнение.

85 Без съмнение Платон има предвид и скандала от 415 г. пр. Хр. с мистериите, които Алкивиад разиграл в дома си.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ЕДИНАДЕСЕТА КНИГА

1 Споразумения – συμβόλαια. Както става ясно от следващите пасажи, това не са само договорни отношения, а изобщо законните разпоредби при замените на ценни неща. Вж. Gauthier 1972.

2 Вж. VIII, 843a и бел. *ad locum.*

3 Тази забележка на Платон не е съвсем ясна. Все пак в пласта на традиционния разказ откриваме подобни случаи, разказани от: Херодот в *История* (II, 121) – строител на царска съкровищница открил на синовете си как да проникнат в нея и след смъртта му двамата братя го направили, като единият платил с живота си, а другият се спасил чрез серия хитрости; Аристотел в *Политика* (V, 1303b) – между двама братя възникнал спор за откритото от баща им съкровище и спорът им прераснал в граждански размирици.

4 Вж. VIII, 845a. и бел. *ad locum.*

5 Хеката или Персефона.

6 За тези регистри вж. V, 745a и сл.

7 Третият ценз се равнява на три мини. Вж. VI, 754d и сл.

8 Сиреч средата на месец юли, който се счита за първи месец от гръцката година.

9 Тези вноски се събирали в Атина (а и в други гръцки градове) между приятели за организирането най-често на някакъв празник. Участието (вноската) в общата каса се нарича ἔρανος, а така също и самата организация, както и организираното от нея. Вж. по-долу (927c) метафоричната употреба на думата.

10 Френските преводачи Брисон и Прадо (II, 356) поясняват към това място, че средната дневна заплата за извършването на някаква квалифицирана дейност от времето на Платон била една драхма.

11 Епилепсия. Вж. *Тимей*, 85a.

12 Законовата практика в Атина изисква продавачът на роба да обяви предварително неговите слабости: Хиперид, *Срещу Атеноген*, § 15. Есхин си служи с този закон метафорично в *Реч срещу Ктезифонт*, § 249.

13 В Атина по закон е забранено да се лъже с покупките и продажбите на пазара: Хиперид, *Срещу Атеноген*, § 14; Демостен, *Срещу Лептин*, § 9. За санкционирането на тези постъпки отговарят агораномите: Аристотел, *Атинската политика*, 51.

14 По същество Аристотел повтаря тези акценти в *Никомахова етика*, V, 1132b-1133b. И при Платон, и при Аристотел, икономическите разсъждения са обвързани изключително с проблема за потребността (χρεία).

15 Поговорката се свърза с Херакъл, който трябвало да се бие едновременно срещу хидрата и срещу един огромен рак: *Евтидем*, 297c; *Федон*, 89c.

16 Съсловието на дребните търговци – τῶν καπηλῶν γένος. Те са със-

ловие, първо, доколкото като група хора с определен занаят и строго определена функция са обект на нормирано отношение от страна на държавата; второ, доколкото биват приемани като такива по рождение – трябва да забележим, че те изрично са γένος.

17 Тези разсъждения се развиват от Аристотел в *Никомахова етика*, където той изрично определя „свободността" и „несвободността" с оглед на отношението към имуществото и неговото печелене: свободността, казва той, е ἡ περὶ χρήματα μεσότης (IV, 1119b 23 и сл.).

18 За практиката в Атина вж. Хиперид, *Срещу Атеноген*, § 13; Псевдо-Демостен, *Срещу Еверг и Мнезибул*, § 77.

19 Съчетанието между войнската и занаятчийската функция при Атина открива още в Омировия *Химн към Афродита*, I, 10-15.

20 В този случай Платон употребява думата ἐπιθυμία, с която обикновено нарича неразумното влечение, направлявано от удоволствия и страдания.

21 Целият Платонов аргумент е насочен към атинския закон за завещанието, дело на Солон. Според този закон всеки имал право да завещае имуществото си на когото пожелаел (включително на човек извън рода, като един вид осиновяване), стига да няма собствени синове и да не прави това по принуда или воден от някаква слабост. Вж. Изей, *За Менекъл*, § 13; *За Пир*, § 68; *За Никострат*, § 16; *За Филоктемон*, § 9; Демостен, *Срещу Лептин*, § 102; Аристотел, *Атинската полития*, 35; Плутарх, *Животопис на Солон*, 21. За множеството тълкувателни проблеми, свързани с този закон, вж. Gernet 1955: pp. 121-149.

22 Някои издатели, сред които и Бърнет, изключват тази реплика на Клиний.

23 Възгледът за ефимерния човешки живот датира още от Пиндар: *Питийски оди*, VIII, 95-97. Вж. в подобен смисъл и при Софокъл: *Аякс*, 125-126; 131-133; *Едип тиран*, 438; 1213-1215.

24 Платон много често споменава в диалозите си прочутото „Познай себе си!": *Алкивиад*, I, 124b; *Тимей*, 72a; *Протагор*, 343a; *Федър*, 229e; *Филеб*; 19c; 48c.

25 За тази практика вж. Изей, *За Пир*, § 42; 68; *За Аристарх*, § 13.

26 Подразбира се, че тази част се отделя от онова, което е извън основния дял.

27 Примери за тази практика в Изей, *За Клеоним*, § 12; Лизий, *За имуществото на Аристофан*, § 9.

28 Близост по род – ἀγχιστεία γένους. С този термин навярно се визират две неща: Първо, роднинството извън онези, които се наричат γονεῖς

(„родители“) – майката, бащата, дядовците и бабите, прадядовците и прабабите (вж. Изей, *За Кирон*, § 32), като при определянето на роднинската линия се спазва изобщо следното: дава се предимство на роднините от мъжка страна (Изей, *За Аполодор*, § 20; Платон потвърждава това правило малко по-долу) и не се установява близост по род с извънбрачни деца (Изей, *За Филоктемон*, 47). Второ, въз основа на тези условия, ἀγχιστεία γένους се нарича и самото оцеляване на рода.

29 За тази линия вж. още Изей, *За Хагний*, §§ 1-2; Демостен, *Срещу Макартат*, § 51.

30 В някои издания това изречение, което описва стражите на сираците, бива отнесено по-горе към боговете. Придържаме се към изданието на Бърнет.

31 На гръцки е казано ἔρανον εἰσφέροντα. В целия пасаж с етически смисъл отново се употребяват икономически реалии.

32 С „надзорник“ тук предаваме думата φύλαξ.

33 Най-известният подобен случай е процесът, който Демостен води срещу своите настойници.

34 За процеса, чрез който човек може да обвини роднина в умопомрачение (γραφὴ παρανοίας) и да наложи запор върху имуществото му, вж. Аристотел, *Атинската полития*, 56; Аристофан, *Облаци*, 844-846. Вж. и по-долу в *Закони*, 934c-d.

35 Подобен закон традицията приписва на законодателя Харонд в Турий: онзи, който доведял мащеха в дома си, се лишавал от правото да дава мнение по държавните въпроси, тъй като не можел правилно да съди кое е полезно и кое не за собствения си дом: Диодор Сицилийски, *Историческа библиотека*, XII, 12, 1.

36 Едип проклел синовете си Етеокъл и Полиник, които не го последвали след разкриването на произхода му и напускането на Тива. Те загинали в единоборство помежду си под стените на Тива. Аминтор бил цар на град Елеон в Беотия и имал наложница на име Фтия. Според една версия на мита неговият син Феникс, под внушението на ревнивата си майка, прелъстил Фтия, а в гнева си Аминтор го ослепил. Според друга версия, Фтия пожелала Феникс, който я отблъснал, а тя го обвинила в изнасилване пред баща му, който го наказал с ослепяване. Тезей проклел сина си Иполит, който бил наклеветен от мащехата си Федра в изнасилване. Според Еврипид, който разработва този мит в трагедията *Иполит*, Федра се влюбила под внушението на богиня Афродита, която била обидена на Иполит, защото я пренебрегвал в полза на Артемида. Иполит загинал, затиснат от колесницата си.

37 Някои издания пишат не δίκαιοι νομῆς ἀγαθῶν, ами δίκαιοι νομεῖς ἀγαθῶν – „справедливи пастири на добрите хора".

38 Вж. IX, 865b.

39 Вж. IX, 873b и бел. *ad locum*.

40 Подобен случай в комедията на Аристофан, *Оси*, 69 и сл.

41 С подобен случай се занимава речта на Лизий *Срещу Теомнест*.

42 С „проклетия" предаваме гръцкото δυσκολία: широко описание на този нрав намираме в комедията на Менандър Δύσκολος.

43 Ораторът Хиперид (в *Срещу Атеноген*, § 22) цитира неизвестен от други речи закон на Солон, според който всички глоби, които някой роб си навлече, трябвало да бъдат заплатени от господаря му по времето на извършеното престъпление.

44 Подобна е практиката и в Атина: вж. Андокид, *За мистериите*, § 74.

45 Още при Омир с думата κῆρες се означават и персонифицирано човешките жребии, смърти, нещастия: *Илиада*, XII, 326; XVIII, 535; XXII, 209-213 (в цитираното място Зевс поставя на везните си керите на Ахил и Хектор).

46 Така Платон говори за неистинните изкуства и в *Горгий*, 463b.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ДВАНАДЕСЕТА КНИГА

1 Навярно Платон има предвид бог Хермес. Още в Омировите химни се разказва как той откраднал биволите на брат си Аполон: *Към Хермес*, 18; 95-102.

2 Тази забележка се приближава до онова, заради което в *Държавата* Платон конкретно критикува поетите: че изобразяват боговете по неприличен и лъжлив начин.

3 Този закон бива формулиран и на други места: вж. и XI, 913c.

4 Изобщо в Платоновия проект военната подготовка се подчинява на два принципа: заякчаване на душата и тялото чрез упражнения, които максимално се приближават до военните условия (вж. и VIII, 829b и сл.); усвояване на способността да се действа контролирано и заедно.

5 Както воюват азиатските народи, загърнати с тюрбани и шалвари: вж. Херодот, *История*, V, 49.

6 Законът на думи различава случаите на напускане на строя извън военните действия (ἀστρατεία) и напускането на строя по време на поход

или битка (λιποταξία), без да ги различава *de facto*. Атинският закон в случая предвижда определен вид отнемане на граждански права. По тази тема вж. и двете речи на Лизий *Срещу Алкивиад*.

7 От Хезиод, *Дела и дни*, 256-257.

8 Този начин на запитване е свойствен за софистите. Платон визира събитията, разказани от Омир в Шестнадесета песен на *Илиада*.

9 Подобна херменевтика на закона ни е позната другаде единствено от речта на Лизий *Срещу Теомнест* (вж. пак там § 9 за захвърленото оръжие).

10 Общото във версиите на мита е следното: първоначално Кеней бил момиче на име Кенея, дъщеря на Елат, означавана от всички автори като благоразумна девойка (παρθένος или *virgo*). Посейдон я харесал и обладал, я тя поискала от него в замяна две неща: да я превърне в мъж и да я направи неуязвима за човешкото оръжие. Кеней се сражавал с Кентаврите и бил погубен от тях, след като го затрупали с дървета и скали. Особеностите на мита: според *Схолиите към Илиада* (към I, 264; ed. Heyne) и *Схолиите към Аргонавтика на Аполоний Родоски* (p. 12; ed. Wendel) Кеней се възгордял толкова много, че побил копието си на площада и заповядал на гражданите да почитат това оръжие като бог, затова Зевс се разгневил и подбудил Кентаврите да влязат в битка с него. Според Овидий пък (*Метаморфози*, VI, 168 и сл.) Кеней бил гост на сватбата на Пиритой и Хиподамия и взел участие в битката между лапити и кентаври (според някои автори Кеней бил цар на лапитите). Овидий казва (стих 525), че след смъртта си Кеней се превърнал в птица, а според Вергилий (*Енеида*, VI, 448-449) в подземното царство той си възвърнал първоначалната женска природа (*veterem figuram*).

11 Любов към живота – φιλοψυχία. Вж. още *Апология на Сократ*, 35c; *Горгий*, 512e.

12 На това място Платон си служи с думи, които могат да означат както част от тялото, така и част от кораб. Затова и в скоби добавяме и второто значение.

13 Сиреч 22 юни.

14 В Атина отчетниците, десет на брой – по един за всяка фила, били избирани от Съвета: Аристотел, *Атинската полития*, 48. Пред тях се отчитали посланиците, повечето държавни служители и онези, които изпълнявали някаква държавна поръчка (Лексикон *Суда*, s.v. Εὐθῦναι). В Атина обаче съществувала още една комисия с подобни функции – тази на десетимата λογισταί, също избирани от Съвета – която в рамките на тридесет дни трябвало да изготви отчет за работата на срочни-

те държавни длъжности (ibid., s.v. Λογισταί). Относно особеностите на Платоновите изчисления при избора на тези отчетници вж. коментара на Брисон и Прадо: II, 365.

15 Вж. по-долу 958d и сл.

16 Предаваме това място условно, тъй като смисълът на казаното е неясен.

17 Митологичен персонаж, според повечето традиции син на Зевс и Европа и брат на Минос; известен е с организирането на класическия корпус от критски закони и заради справедливостта си заслужил правото да бъде един от съдиите в подземното царство: функция, толкова устойчива в гръцкото мислене, че на негово име, според Аристотел (в *Никомахова етика*, 1132b), се нарича един от видовете справедливост: τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον („Радамантовото справедливо"), синоним на τὸ διορθωτικὸν δίκαιον („възправящото справедливо"). Освен в *Закони* (вж. и 646b), Платон споменава за Радамант и на други места: в *Апология* (41a) и в *Горгий* (523e; 524a-e; 526b). В диалога *Горгий* Платон въвежда едно интересно „етническо разделение" между съдиите в подземното царство: Радамант и Минос, казва той, са от Азия, а Еак е от Европа, и когато умре азиатец, неговата душа бива съдена именно от Радамант и Минос, а когато умре европеец – от Еак.

18 Някои тълкуватели разчитат в този пасаж историческо отлагане от пред-законовата практика на арбитража, при който делата се решавали чрез полагане на клетва. Вж. Thür 1996.

19 Трите основни въпроса в Десета книга.

20 С проблема за даването, продаването и конфискацията на залог (ἐνεχυρασία) в случай на неизпълнена държавна поръчка се занимава и речта на Псевдо-Демостен *Срещу Еверг и Мнезибул*.

21 Пропъждане на чужденците – ξενηλασία. Тази особена институция за контрол върху прихода на чужденци, която имала икономически и същевременно психологически основания, традиционно се свързва с името на Спарта и нейния законодател Ликург. Една от мерките, които той взел, за да създаде в Спарта сравнително хомогенна и затворена за света навън политическа постройка, била да ограничи зависимостта на гражданите от различните професионални групи, като навярно прокудил по-голямата част от занаятчиите – традиционно чужденци в страната, в която работят. Плутарх (в *Животопис на Ликург*, 9 и *Спартански пословици*, 226D) обяснява и донякъде смекчава ефекта от тази мярка с друг елемент от пълния политически контрол върху системата на икономическите зависимости – изваждането от употреба на златни и сребърни пари и въвеждане на желязото като разменен метал. Това,

казва Плутарх, по естествен начин отблъсквало от Спарта търговците, учителите по красноречие, гадателите и безделниците. В подобен смисъл за тази спартанска институция говори и Аристотел (в *Политика*, II, 1272b), когато опитва да сравни консервативния модел на критската политическа система, дължащ се, според него, на природната изолация на острова, със спартанския модел на вътрешно наложена изолация и враждебност спрямо чужденците. Можем да смятаме, че през VI-IV в. пр. Хр. идеята за подобен тип институции постепенно се е генерализирала дотолкова, че се е превърнала в идея за политики: виждаме връхната точка на този процес в думите на Перикъл от прочутата му надгробна реч: „Ние, атиняните, отваряме държавата си към всички и в никакъв случай не прибягваме до пропъждане на чужденците, та да ограничим някого от възможността да види или научи нещо..." (Тукидид, *История*, I, 39). Линията на противопоставяне между политиките на Спарта (Крит) и Атина се фокусира още по-добре, когато се види през традиционното противопоставяне на гръцката толерантност към чужденеца и особено към госта – толерантност, мислена и в религиозни забрани – и варварското безразличие и често дори враждебност към него (случаите са толкова много, че е достатъчно да посочим само Полифем и Бузирис – египетския цар, на когото Изократ посвещава цяла реч). И Платон прибягва до употребата на този метод за фокусиране по-долу в текста (953e), когато споменава за ненавистта на египтяните към чужденците.

22 Местата, на които традиционно се провеждат общогръцките празници.

23 Платон сравнява участниците в така наречения Нощен съвет (вж. и по-долу: 961a и сл.) с посветените в мистериите. Именно към мистериалната практика насочва изразът τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων.

24 Подобно нещо предлага по повод на пътуващите търговци и Ксенофонт в *За приходите*, 3, 12.

25 Сиреч египтяните. Вж. по-горе бел. 18.

26 Вж. Хиперид, *Срещу Атеноген*, § 8.

27 Вж. Аристофан, *Облаци*, 498-499.

28 Вж. и IX, 879b.

29 Подобен парадокс в комедията на Аристофан *Ахарняните*: като частно лице Дикеопол сключва мир със спартанците.

30 Основните ни сведения за данъчните налози в гръцките полиси са от множеството примери във Втора книга на Псевдо-Аристотеловата *Икономика*. Отличават се изобщо три типа данъци: първо, данъци върху реколтата, събирани ежегодно, обикновено в размер около една десета

от добитото; второ, данъци с установен размер върху определени групи (като данъка на метеките в Атина) и занимания (например занаятчийски или търговски налози); трето, инцидентно събирани по всякакъв възможен начин налози за финансирането на определени държавни начинания. Тези последните често били взимани под формата на заем от богатите граждани и после връщани с множество спекулации. Към този тип данъци трябва да включим и практиката на държавните поръчки.

31 Навярно става въпрос за така наречения ксоанон (ξόανον): малка статуя на божество, обикновено опростена, без украса и почти шаблонна, изработвана от един къс дърво. Вж. Vernant 1965: 340-345.

32 Например петел: в края на *Федон* умиращият Сократ заръчва на своите приятели да посветят тази птица на бог Асклепий.

33 За арбитрите (διαιτηταί) в Атина вж. подробното изложение при Gernet 1955: 103-119.

34 Вж. и VI, 766d и сл.

35 Платон изтъква и звуковата близост между νόμος и νοῦς. Вж. и IV, 714a.

36 Вж. и по-долу 960c-d.

37 Загубилият делото няма право да продаде дела земя, с който разполага, за да покрие сумата по някакъв иск.

38 Сиреч той губи част от гражданските си права, каквато е практиката и в Атина.

39 Вероятно следващите закони се опират на Солоновото законодателство, което опитало да регламентира погребалните обреди и да намали крайностите в тях: Плутарх, *Животопис на Солон*, 12; 21.

40 Мястото предлага изключително много разночетения: не следваме плътно текста на Бърнет и не приемаме особената версия на Херман; възприемаме една по-ранна добавка на Байтер – τολύπῃ ([подобно на] кълбо) наместо τῷ πυρί ([чрез] огън), което Бърнет неясно защо приема. Мястото е богато и на вътрешни връзки – например между името на мойрата Клото и изпреденото или преждата (τῶν κλωσθέντων); между името на мойрата Атропос и силата нещо да не се разнищва (τὴν ἀμετάστροφον δύναμιν). Как мойрите предричат съдбата, предат и движат вретеното на Ананке, Платон описва подробно в *Държавата*, X, 617c и сл.

41 Текстът отново е несигурен и някои издатели премахват отрицанието, и така преводът става: „пък дори и да е възможно да открием...“

42 Според някои издатели на текста тази реплика принадлежи на Мегил.

Не откриваме никакво задоволително обяснение за приемането или за отхвърлянето на този вариант.

43 Вж. 951d и сл.

44 Несъмнено във функционално отношение съществува прилика между стражите от *Държавата* и Нощния съвет от *Закони*.

45 Думите на Платон се отнасят до множество примери от политическата история на Гърция – разпръснати локално и хронично. И тъй като Платоновата мисъл е превърнала конкретното в симптоматично, на подобно място можем много добре да видим как една политическа идеология започва да се изгражда като политическа наука.

46 Тук аргументът за добродетелта има двойно основание: от една страна Платон трябва да опише генерално целта на законодателството и така да го постави върху сигурни и стабилни основи; от друга страна, той трябва да завърши казаното за добродетелта в началото на Пета книга, където на всяка отделна добродетел отговаря един начин на живот, съобразен с нея. С други думи, аргументът за добродетелта сякаш свързва началото на Платоновия политически проект – това начало собствено се намира в Пета книга – с неговия край. Същинското завършване на държавата представлява разбирането за нейната основа, която е същевременно и нейната единна цел.

47 Вж. и в Десета книга, 895d и сл.

48 Думата κορυφή означава както „връх", така и „глава".

49 Първи извод – X, 896a; втори извод – 897c.

50 Вероятно в този пасаж Платон има предвид Анаксагор, за когото във *Федон* (97b и сл. = DK, A 47) Сократ казва, че отпървом правилно опитвал да обясни строежа на света чрез ума, но после се върнал към традиционните елементи.

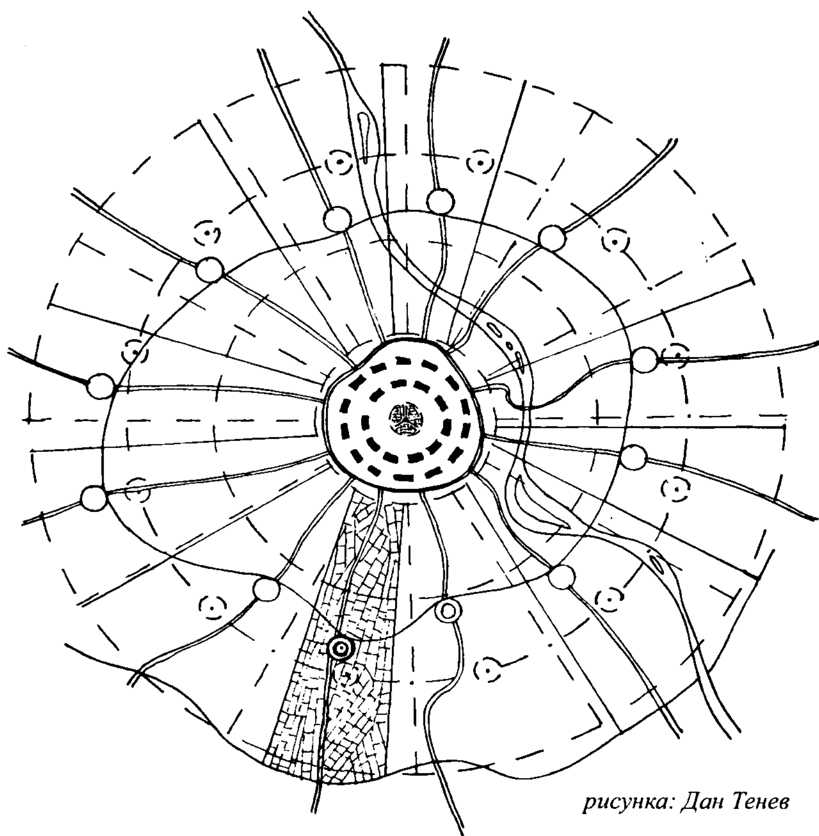
51 Или „с такива хора".

52 Вж. и *Държавата*, X, 607b.

53 Платон съпоставя τὰ ἀπόρρητα (онова, което е забранено да се казва) с τὰ ἀπρόρρητα (онова, което още е рано да се казва). Изследователите на така нареченото „неписано учение" се осланят и на това място от *Закони*.

54 Вж. и V, 746a.

55 Вж. XII, 964e и сл.



рисунка: Дан Тенев

План на Платоновата държава

С пунктирана линия сме отбелязали идеалния план, а с непрекъсната един възможен план. В един отсек от плана сме щриховали възможно разделение на обработваемата земя около селището, което се намира в средата на отсека. В централната част на плана сме вписали акропола, който се разделя на три между свещените участъци за Зевс, Атина и Хестия, и два кръга от жилища – един в близост до центъра на града и един в неговата периферия. Най-сетне, с двойна линия сме отбелязали възможни пътища, свързващи периферните области от територията с нейната централна част. С оглед на невъзможността държавата да оцелее без голям източник на вода, сме вписали в Платоновия проект и един речен поток, пресичащ територията.

ПРЕДМЕТЕН ИНДЕКС*

* За изготвянето на индекса преводачите благодарят на Мария Стоева и Петър Панов.

ИНДЕКС НА ИМЕНАТА*

* В този индекс не са включени личните имена на събеседниците, нито имената на техните родни полиси; изпуснати са и някои други топоними и етноними, които се срещат на повече места в диалога, както и имената на някои групи божества (напр. демони, музи) или абстрактни понятия, използвани като имена на божества, защото тяхното място е по-скоро в Предметния индекс.

ПОСЛЕСЛОВ
ЗА ПРЕЛЮДИИТЕ КЪМ ЗАКОНА
И ЗА ЗАКОНИТЕ НА ДИАЛОГА

В този кратък текст, който е обратното на прелюдията, моделираща се в *Закони,* се опитваме да представим в малко нестройно слово някои впечатления, които оставят *Закони* като Платонов диалог, функциониращ на границата между литературата и философията, а в случая и между законодателния текст.

Към *Закони* като към най-късен и незавършен Платонов диалог винаги е имало по-особено, често подценяващо отношение. Затова вероятно бихме могли да кажем, че този текст повече от всеки друг диалог се нуждае от помощ, за да бъде правилно възприет от читателите си. С образа на помощта попадаме в полето на Критиката на писмеността от *Федър*, чрез която Платон аргументира необходимостта писаният текст да бъде подпомаган устно в процеса на разпространението си. Това твърдение е предизвиквало множество дискусии и около самите Платонови диалози – как и доколко могат да бъдат четени те самите, след като са създадени от автор, ограничаващ и условяващ законното съществуване и свободно 'блуждаене' на писания диалог, но все пак създал немалко текстове, за които освен това се предполага, че са имали протрептична функция, т. е. трябвало е да 'заговорят'

на множество главно млади хора, част от които – ‘обаяни’ от писаното слово – да станат и слушатели на подобни философски диалози, но в устната среда на Платоновата академия. Такъв протрептичен текст ли са *Закони*? *Закони* са подобен текст, но и различен в много отношения. Той сякаш не подканя никого да стане ученик в Академията, но може би това е нашето късно усещане, основано на знанието ни, че Платон дори не е успял да довърши текста, защото животът му е завършил преди това. Всъщност този факт се опира в голяма степен на едно сведение на Диоген Лаерций, който съобщава: ἔνιοί τε φασὶν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. – „Според някои Филип от Опунт е преписал неговите *Закони* на восъчни таблички" (*Животът на философите*, III, 37, 7-8). И така, *Закони* са не само писан текст (и съответно вече натоварени с проблематичността на своята записаност според *Федър*), но са и ‘преписан’ от един Платонов ученик текст – в случая авторът не само няма да може да проследи поне началния етап на разпространението му след записването, но и не е успял сам да ‘доизвае’ писания им образ. Служим си с тази ваятелска метафора, защото тя е любима на Платон, включително в контекста на *Закони* (а и восъкът, също любим материал, с който са сравнявани душите, които трябва да се моделират, ни е подръка в текста на Диоген Лаерций, макар и съвсем веществено и буквално, а не метафорично). Какво следва тогава? Може би с усещането, че този текст е по-различен, подчинен на други диалогични закони, Платон го е построил и по-различно откъм механизмите на помощта, които ще изисква, за да бъде успешно разискван самият той. Нека започнем от жанра, ако можем да приемем, че заглавието наистина по някакъв начин го съдържа: тук имаме сборник закони – това ли е важното всъщност или пък другото, отвъд заглавието? И

двете. Защото този текст определено е много по-фрагментарен от другите диалози: законите са онова, което може да бъде изведено извън рамката и пак да продължи да бъде закон за брака в Магнезия, например (опитът да се подредят някак, но и да се изведат на преден план тези законови фрагменти, бе и определящ при изграждането на индекса към настоящия превод, доколкото се опитахме да подредим под определението 'закон' възможно повече малки теми, дори те да не са изцяло 'чист' законодателен текст, ако поне тематично допълват общия комплекс от нужни узаконения). По принцип много откъси от всички диалози на Платон са били откъсвани от цялото и са започвали да се разпространяват отделно – в повечето случаи става дума наистина за откъси, които биват отграничени и в самия диалог като отделни логоси или митове, но въпреки това Платон едва ли би се радвал на такова разчленяване на тялото на своите диалози – когато става дума за другите диалози обаче, не на *Закони*. Защото в този текст действително можем да открием следи от едно по-различно отношение към записаността на законите – тук тя се доближава много повече до нещо добро за закона, доколкото се вписва в системата от мерки, правила и пожелания за неговата устойчивост: писмената форма му придава същинския формат на закон, прави го стабилен и гарантира установяването му. За закона не е лошо да бъде записан и да се ползва като такъв. Защото иначе не би бил закон, а узаконение (когато стига до момента, в който дава определение на τὰ νόμιμα, Платон специално ги представя като неписани норми, макар и също устойчиви, но сякаш по други причини – защото са от предците и от миналото). И така, в *Закони* наистина могат да бъдат откроени отделни закони, които могат да бъдат фрагментирани дори и синтактично – градят се с инфинитиви и императиви. Понякога се казва къде е началото или къде

е краят им. Понякога те имат собствена рамка (ако можем да наречем така прелюдиите към законите) и обикновено тя трябва да се отдели заедно с тях, но пък при този строеж законовият фрагмент сякаш няма общо с рамката на диалога като цяло. Има ли тогава изобщо рамка диалогът *Закони*? Да, има, защото цялото е преди всичко диалог и чак после закон. А обратното на горното е невъзможно – самата рамка, самата законодателна диалогична среда не може да се откъсне от законите, те съответстват на отделни нейни детайли и реплики и без тях, без законите, те ще се обезличат (или обезглавят, както говори самият диалог). От друга страна, всеки закон се вписва и в рамката на цялостното устройство на общността, за която е замислен, както и вписва сякаш общността в себе си: независимо дали в рамките на самия закон, или около него, но диалогът ни представя как в приемането и прилагането на закона участват всички граждани, било като заемащи някаква обществена длъжност, като онеправдани, като имащи право да наказват провинилия се, дори без да го познават, като такива, за които в даден случай нещо не е задължително или просто като участници, наред с цялото население, в някое честване на боговете... Така и за Платон може да се кажа, че той вписва читателите си в цялото и в различните нива на диалога.

И така, имаме тялото на *Закони*, което е обичаен и добър диалог според Платоновите узаконения за този тип текстове и отразени в тях подражания или просто фикции на живи, устни дискусии. От друга страна, въпреки някои критики именно към диалогичността на *Закони*, дължащи се може би и на странното усещане, което би могъл да изпита Платоновият интерпретатор, след като открие, че тук не присъства нито Сократ като водещ на разговора, нито Атина като водещ полис за този тип философстване, макар все пак водещият на

този критски разговор да е (разбира се) атинянин, този добър и никак не по-нестроен или недиалогичен от останалите Платонови произведения диалог наистина легитимира законовия текст като нещо фиксирано и действащо самостоятелно в конкретната ситуация, когато е потребно. Но диалогичен ли е тогава самият закон, или само се заражда в диалогична среда? Не, той трябва и после да води своеобразен диалог с тези, за които е създаден, за да ги убеди – най-добре, или за да ги принуди поне да го следват. А за да не липсва на закона като (диалогичен) писан текст възможността да му се помогне, той съдържа помощта в себе си – и това е проoймионът, прелюдията (наречена малко по-горе 'рамка на закона') – несъмнено откритие на Платон, след въвеждането на което авторът действително има основание да твърди, че подобни закони още никога не са били създавани, обсъждани и още по-малко записвани.

А както с прелюдията законът става двоен, или по-скоро двойно по-добър, сякаш двойно би трябвало да е самото цяло на *Закони*. Още в една от началните реплики на диалога водещият персонаж споделя очакването си за една твърде приятна беседа и върху държавното устройство, и върху законите. Аристотел обаче отбелязва, че за сметка на законите (които, оказва се, заемат по-голямата част от диалога) твърде малко е казано за политията: τῶν δὲ Νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν (*Политика*, II, 6, 1265a 1-2). Да се присъединим ли към Аристотеловото разочарование, или да приемем тези думи просто като констатация? *Закони* наистина са двоен текст, и в тематичен план, но двоен и двупосочен по своеобразен начин – така, както е двоен законът, съдържащ прелюдия, спрямо този, който е прост, без прелюдия: не става дума за удвояване на обема, а за съдържателна разлика, както и за разлика

в подхода: дали ще се прилага убеждаване, или ще се излага единствено предписанието. Затова не е важно да се говори за държавното устройство толкова, колкото за законите, но е важно законите да са хармонизирани с едно конкретно държавно устройство и да е постигната убеденост (най-напред у законодателя, а после и у самите граждани), че това държавно устройство се нуждае от точно тези закони.

Двоен може да бъде, нека отново кажем, и прочитът на текста като цяло – да бъде четен като типичен Платонов диалог или като текст с минимална диалогичност, доколкото наистина в отделни негови книги формалната външна диалогичност, изразяваща се в редуване на говорещите персонажи, липсва и четем единствено дългите почти колкото цял малък диалог реплики на Атинянина, дори в същото време всяка такава реплика да може да се фрагментира на няколко законови фрагмента. Ако е така обаче, значи законите на диалога все пак са спазени – важно е динамичното вървене по диалогичния път, по който изследването напредва, независимо дали това се случва благодарение на слово външно или вътрешно диалогично. А колкото до реторическото ниво, което в методологическите реплики по принцип осъществява и обяснява движението на темата, като хвали или отхвърля някое твърдение, не можем да кажем, че то не присъства в *Закони*. Напротив, нека повторим: убеждаващите елементи във всички прелюдии, както и в преките съвети към законодателя или от негово име към гражданите, могат да се приемат като начин да се регулира самият диалог и да се оценява неговата ползотворност. Освен това, дори да не е твърде често, и тук срещаме впечатляващи пояснения (сравнително независими от законовия контекст) по диалогичния ход, които дори могат да прозвучат изкуствено със своето директно настояване кое е добро за дискусията в момента. Иронията наистина сякаш

напълно липсва от този диалог, но пък това е обяснимо при тези персонажи: както е по-типично за по-късните Платонови текстове, участниците са на сходна възраст и на сходни философски позиции, или поне рамката изисква да е така, за да може да се осъществи в съгласие разговорът по такава важна тема (а повечето различия в техните възгледи се отдават на различия в това, което е обичайно за родните полиси на всеки от тримата), затова и те са представени как спорят, доколкото изобщо им се случва, хем малко приповдигнато-официално (което също се дължи вероятно на възрастта, възпитанието и общественото им положение), хем малко пресилено – просто за да се поддържа диалогичният тон. Това обаче не следва да се приписва като изкуственост на Платоновия диалог, а по-скоро да се разбира като опит и тук, между законовите фрагменти, да се изложат законите на диалога и участниците да покажат, че ги познават и умеят да ги спазват, което пък в случая означава ‘да играят според тях’, доколкото една друга линия в рамката като цялост представя провеждането на описаната дискусия като игра, но като игра на възрастни разсъдителни хора, които явно добре познават законите на играта и биха могли, наслаждавайки им се, да проектират и законите за една бъдеща критска колония, без обаче това да е на шега, а напълно сериозно и с грижа, каквато трябва, от друга страна, да полагат и длъжностните лица в тази бъдеща колония за задачите, с които са натоварени съответните им длъжности, отново учредявани и разграничавани от самите диалогични персонажи.

От друга страна, в диалога присъства разграничението между ‘длъжностите’ на участниците (въпреки че малко по-горе ги представихме като почти равностойни). Както е обичайно за атмосферата на разговаряне при Платон изобщо, тук несъмнено също имаме открояващ се участник и това е Ати-

нянинът (който остава анонимен, ала както Клиний го ласкае в Първа книга, това му прозвище идва от името на самата богиня на мъдростта Атина, а не просто от името на родния му полис), но отново на различни нива и в различни моменти и детайли Платон подчертава чувството на взаимност между тримата разговарящи, макар да набляга, от друга страна, и на различието в ролите им. Така например на едно място в Седма книга Атинянинът призовава Мегил да се включи, като по-точно го подканя да отсъди кой от тях двамата – Атинянинът или Клиний – е прав в случая. Принципно винаги диалогизират две позиции, но в ситуацията на събеседване има място и за третия участник, например, както тук, в ролята на съдник. Интересен е и глаголът, с който е описано съдържанието на третата роля в случая: συνεπικρίνω – това ще бъде не нова, отделна трета позиция на дистанциран съдия, а елемент от заедността, συνουσία-та на разговора.

Но как този тип диалог върху законите изисква (и подканя) да бъде превеждан?

Гръцкият език на Платоновите диалози изобщо е често твърде близък до разговорната реч и затова твърде пестелив на моменти. Можем ли обаче удачно да предадем тази разговорна пестеливост и на превода? Или както подходихме тук, нашата задача е по-скоро да предадем цялостната атмосфера на това законодателно разговаряне? И без коментарни бележки би било добре да е ясно, че разговарят образовани мъже, които при това определено изпитват наслада от съвместното си събеседване; на не малко места те наблягат на факта, че разполагат с достатъчно свободно време (и свобода), за да разгледат цялостно въпросите на законодателството; освен това диалогичните персонажи са възрастни достойни граждани на своите държави и всичко, което казват, се опира и на техния дълъг и разнообразен опит на разговаряне, размиш-

ляване и изпитване на аспектите на държавното устройство. Затова в редица пасажи българският текст е сякаш по-обилен от оригиналния; това, разбира се, е свързано и с някои неизбежни езикови трансформации при предаването на синтетичното гръцко слово на аналитичен език. Но и като съвсем съзнателен преводачески жест някои формули на доброто Платоново разговаряне са 'разкрасени' и развити по-обемно на български, именно поради желанието ни да предадем добронамереността между участниците в диалога, както и техния постоянен интерес не само към натрупването на законови норми, но и към натрупването на слово и към движението на самия разговор, който, освен това, често и митологизират. Преводът (и неговите прелюдия и закони), разбира се, е обвързан и с болезнения на моменти въпрос за това, как живото слово, което, макар и пестеливо при изричането си, е било обогатявано от интонации, жестове, пози и дори природни детайли. Това е проблем, който несъмнено и непрестанно е занимавал самият Платон, а оттам всеки, който го разчита в неговите писани диалози, също неусетно се опитва да го съобрази и да се вмести в опита му постоянно да 'оживява' писания логос.

При прочита на *Закони* сякаш се оказваме в ситуацията хем да спазваме, хем да не спазваме препоръчаното и узаконеното в прелюдиите към законите и в законите на диалога, защото, от една страна, приемаме дори неусетно, че настояването всичко (и отделният законов фрагмент, и държавата като цяло) да се гради с оглед на една цялостна добродетел се отнася и до текста, който настоява за това: самият диалог трябва се разглежда в целостта на своите нива и достойнства и трябва да търсим в него следите за това, как той въздейства по посока на изграждане на добродетелта у своите реципиенти. От друга страна обаче, щом става дума за диалог, някак

не успяваме да се поместим в рамките на друго настояване на Платон от *Закони*: за повечето изкуства и празници трябва да има фиксирани и свещени древни модели, на които да се опират съвременните творци, но самите Платонови диалози, въпреки че се опират на основни диалогични принципи (или аксиоми, ако използваме понятието, с което се описва феноменът на управлението в Трета книга), по-скоро извеждат на преден план диалогичността, пластичността и вариативността на словото. Но именно чрез тях диалозите биха могли да съучастват в образованието на отделния и различен гражданин, за да стане той способен да се подчинява и на законите на диалога като форма на живеене в общността, и на законите, създадени от законодателя, който, от своя страна, е както музически поет (и създава прелюдии), така и философ (т. е. сам владее законите на диалога).

Невена Панова

БИБЛИОГРАФИЯ*

1. Използвани при превода издания на текста, коментари и преводи:

Платон. *Законы,* пер. А. Егунова, прим. А. Тахо-Годи, Москва: "Мысль", 1999.

Plato, *Laws*, text and transl. by R. G. Bury, London: "Loeb Classical Library", 1926.

Platon, *Les Lois*, t. I-II, trad. par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris: "GF Flammarion", 2006.

Platon, *Les Lois*, en *Oeuvres complètes*, t. XI-XII, texte établie et trad. par É. Des Places et A. Diès; introd. par L. Gernet, Paris: "Les Belles Lettres", 1951-1956.

Platonis *dialogi*, vol. V, ed. C. Fr. Hermann, Leipzig: "Teubner", 1910.

Platonis *opera omnia*, vol. V, ed. J. Burnet, Oxford: "Clarendon Press", 1907.

Platon, *Nomoi (Gesetze)*, Übers. und Komm. von K. Schöpsdau, Göttingen: "Vandenhoeck&Ruprecht", Bd. I (B. I-III) – II (B. IV-VII), 1994-2003.

---

* Античните текстове, за които не е посочен издател, са ползвани според изданията в електронния корпус *Thesaurus Linguae Graecae*, Version 1.0e, by Darl J. Dumont and Randall M. Smith. Използваните български преводи на антични текстове са посочени само там, където са цитирани в бележка под линия. Раздел 2 на библиографията включва само изследвания, пряко цитирани в коментара, а не представя обзорна библиография върху *Закони*. За самия превод са използвани и сравнявани всички издания на гръцкия текст, посочени в Раздел 1, като в случаите с по-сериозни разночетения в бележкитесе посочва изданието, което се следва тук.

2. Цитирана в коментара литература:

Вернан, Ж.-П., *Индивидът, смъртта, любовта*, прев. Н. Панова и Л. Денкова, София: "НБУ", 2004.

Видал-Наке, П., *Черния ловец*, прев. Г. Вълчинова, София: "УИ Св. Климент Охридски", 2001.

Панова, Н., *Платоновият диалог*, София: "Сонм", 2005.

Baunack, J.; Baunack, T., *Die Inschrift von Gortyn*, Leipzig: "Hirzel Verlag", 1885.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, t. 1-4, Paris: "Klincksieck", 1968-1980.

Chambers, M. (ed.), *Aristoteles. Athenaion politeia*, Leipzig: "Teubner", 1986.

Classen, C. J., *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin: "Akademie-Verlag", 1960.

Derrida, J., *Khôra*, Paris: "Galilée", 1993.

Finley, M. I., *Sparta*, en *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, ed. par J.-P. Vernant, Paris-La Haye: "Mouton & Co", 1968, pp. 143-160.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, t. 1-3, Paris: "Gallimard", 1976-1984.

Gauthier, *Symbola: les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy: "Annales de l'Est", 1972.

Gernet, L., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris: "Sirey", 1955.

Gernet, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris: "Albin Michel", 2001.

Greene, W. C. (ed.), *Scholia Platonica*, Haverford: "American Philological Association", 1938.

Gueroult, M., *Le Xe livre des* Lois *et la dernière forme de la physique platonicienne*, *Revue des études grecques*, 37, 1924, pp. 27-78.

Heyne, C. G. (ed.), *Scholia vetera in Iliadem*, vol. 1-2, Oxford: "Oxford University Press", 1834.

Lévêque, P. et Vidal-Naquet, P., *Clisthène l'Athénien*, *Annales littéraires de l'université de Besançon*, 1964.

Lesky, A. *Thalassa. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien: "Rohrer", 1947.

Liddell, H. G; Scott, R.; Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: "Clarendon Press", 1996.

Lobel, E.; Page, D. L. (ed.), *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford: "Clarendon Press", 1955.

Mayhew, R., *Plato,* Laws *10, 950e 3: Entelechos or Endelechos*, *Classical Quarterly*, 56, 2006, pp. 312-317.

Nauck, A. (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Hildesheim: "Olms", 1964.

Page, D. L. (ed.), *Poetae melici Graeci*, Oxford: "Clarendon Press", 1962.

Radt, S. (ed.), *Sophoclis fragmenta, Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. IV, Göttingen: "Vandenhoeck & Ruprecht", 1977.

Roussel, P., *Étude sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du Ve siècle av. J.-C. à l'époque romaine*, *Mémoire de l'Institut national de France*, 43.2., 1951, pp. 123-227.

Saunders, T. J., *Penology and eschatology in Plato's* Timaeus *and* Laws, *Classical Quarterly*, 23, 1973, pp. 232-244.

Sauvé-Meyer, S., *Les dangers moraux du travail et du commerce dans le* Lois *de Platon*, *Revue française d'histoire des idées politiques*, 16, 2002, pp. 387-397.

Schwartz, E. (ed.), *Scholia in Euripidem*, Bd. I-II, Berlin: "De Gruyter", 1966.

Skemp, J. B., *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge: "Cambridge University Press", 1942.

Thalheim, T., *Lysiae fragmenta, Lysiae orationes*, Leipzig: "Teubner", 1913.

Thür, G., *Oaths and Dispute Settlement in Ancient Greek Law*, in *Greek Law in its Political Setting*, ed. L. Foxhall and A. D. E. Lewis, Oxford: "Clarendon Press", 1996, pp. 57-72.

Vernant, J.-P. (ed.), *Introduction*, dans *Problèmes de la guerre en Grèce*

ancienne, Paris-La Haye: "Mouton & Co", 1968, pp. 9-30.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris: "Maspero", 1965.

Vidal-Naquet, P., *Le Chasseur noir*, Paris: "La Découverte", 1991.

Wendel, K. (ed.), Scholia vetera in Apollonii Rhodii Argonautica, Berlin: "Weidmann", 1935.

West, M. L. (ed.), *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1-2, Oxford, "Clarendon Press", 1971-1972.

Young, D. (ed. post E. Diehl), *Theognis. Elegiae*, Leipzig: "Teubner", 1971.

СЪДЪРЖАНИЕ

БЕЛЕЖКИ

библиотека ДЕЛОС

ПЛАТОН

ЗАКОНИ

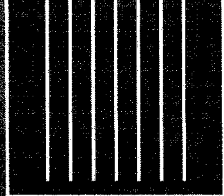
превод от старогръцки: Невена Панова *(кн. I-IV, VI-VII)*,
Георги Гочев *(кн. V, VIII-XII)*
редакция: Георги Гочев *(кн. I, III, IV, VI,VII)*,
Николай Гочев *(кн. II, V, VIII-XII)*
главен редактор на библиотека „Делос": Николай Гочев
коректор: Тодорка Минева
корица и предпечатна подготовка: Веселин Праматаров

ISBN-10: 954-8478-86-2
ISBN-13: 978-954-8478-86-1

Издателство „Сонм", 2006 г.

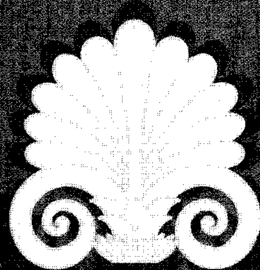
ж.к. Надежда, бл. 614-А-3, София 1231, тел. 934-22-26
e-mail : sonm@abv.bg

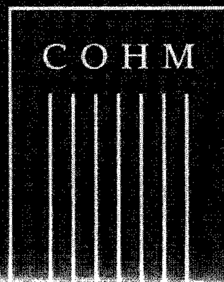
Цена 36,80 лв.



ПЛАТОН

закони





With the support
of the Culture 2000 programme
of the European Union

С подкрепата
на Програма Култура 2000
на Европейския съюз

Education and Culture

Culture 2000

ISBN - 10: 954-8478-86-2
ISBN - 13: 978-954-8478-86-1

Цена 36,80 лева

СОНМ

ПЛАТОН

закони